TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE.

TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ONDER REDACTIE VAN

Dr. J. D. BIERENS DE HAAN. JULIUS DE BOER.
L. H. GRONDIJS. Dr. PH. KOHNSTAMM.
Dr. W. MEIJER. K. J. PEN.

MEDEWERKING TOEGEZEGD o.a. DOOR:

Dr. H. W. PH. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA. Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA. Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS. Dr. P. BIERENS DE HAAN. Prof. Dr. T. J. DE BOER. L. E. J. BROUWER. Dr. J. CLAIJ. H. C. DIFEREE. Prof. Dr. H. Y. GROENEWEGEN. Dr. A. H. DE HARTOG. Prof. Dr. G. HEIJMANS. Dr. K. H. E. DE JONG. Mr. M. C. L. LOTSY. G. MANNOURY. Dr. J. A. DER MOUW. Dr. B. J. H. OVINK. C. PEKELHARING. Dr. A. PIT. Dr. H. RETHY. Prof. Dr. P. H. RITTER. E. VAS NUNES. Dr. H. WAS. Prof. Dr. JHR. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

DERDE JAARGANG.

AMSTERDAM,
W. VERSLUIS.

LEIDEN,
BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORHEEN E. J. BRILL.

1909.

INHOUD.

HET ONTOLOGISCH GODSBEWIJS.

DOOR

L. H. GRONDIJS.

(Vervolg).

§ 1. Het Ontologisch Bewijs.

Dat er iets bestaat, waardoor het bestaan van alle andere dingen is omvat en waarin het is gegrond, staat noch voor den ervaringsgeloovige, noch voor den wijsgeerigen idealist, methodisch gesproken, bij voorbaat vast.

Voor den openbaringsgeloovige en den empirist vangt alle nadenken over de werkelijkheid aan met de zekerheid omtrent een volstrekt bestaan, in het eerste geval van de transscendente godheid, in het tweede van de transscendente natuur. Het bewustzijn heeft hier enkel waarde inzooverre het zich bij dit bestaan neerlegt door aan de godheid te gehoorzamen en door de natuur te observeeren.

De wijsgeerige idealist zal het betoog behoeven van dit noodzakelijk en allesomvattend bestaan, wijl hij zich bewust is, dat al zijne kennis subjectief is Overal waar het hem mocht hebben toegeschenen, dat de inhoud van zijn bewustzijn onmiddellijk, d. i. zonder overleg of redeneering, heenduidde naar eene realiteit, zooals bijv. de waarneembare, tastbare zichtbare dingen om hem heen, bleek bij onderzoek dat deze instinctachtige heenwijzing naar een

bestaan buiten zijn bewustzijn, minstens voorbarig was, en althans splitsbaar in zóóvele subjectieve elementen, dat zeker niet door onmiddellijke ervaring, maar wellicht eerst door ontleding en redelijke beoordeeling de gewenschte zekerheid zou zijn te verkrijgen.

Ook de ervaringsgeloovige zoekt de aanraking met wat hem de absolute realiteit toeschijnt, namelijk God, door innerlijke aandacht. Zoowel de zuiver-religieuze mensch, nl. de practische mysticus als de speculatieve mysticus, trachten het wezen van menschheid en wereld te naderen door concentratie van innerlijke bewogenheid. Wordt echter (bijv. door plichten-conflict of ook verzwakking van innerlijke energie) deze innerlijke wereld in tegenstelling gebracht met de objectieve wereld, dan kan de spontane waarde dier subjectieve ervaring veel minder doordringend worden, en dan rijst de zondige twijfel ook aan God.

Uit deze twee levensbeschouwingen is het bewijs van een volstrekt bestaan langzamerhand gegroeid. Zonder dit blijft het idealisme op het standpunt van de kritiek, en de mystiek op dat der 'practische regels' en 'geestelijke oefeningen' staan.

Over de noodzakelijkheid van het Godsbegrip voor de religie kan nog het volgende worden opgemerkt: In de inleiding tot deze verhandeling hebben wij getracht af te leiden, dat en waarom in het geloof aan God de nadruk niet zoozeer valt op den *inhoud* der Godsverbeelding, waarin zich de religieuze mensch verdiept en vermeit, als wel hierop: *dat* de geloovige zijn innerlijke aandacht volkomen *kan boeien* door deze voorstelling omtrent God.

Het innerlijk beleven Gods is niet om niets datgene wat door den vrome wordt nagebeden — dat hij zal leeren, volkomen, lief te hebben, te gehoorzamen, te aanvaarden en te aanbidden, is de volmaakte vervulling van hetgeen hij hopen

kan en is ook het eenige wat hij ontvangt. Hij ontvangt niets anders dan ervaring omtrent het beminnelijke, vertrouwenswaardige, rechtvaardige en genadige.

Is de vrome ook redelijk van aanleg, dan ontstaat eene tweevoudige levensbehoefte, aan innerlijke ervaring en aan redelijke overtuiging omtrent hetzelfde. Doch laat de Idee van het Ware zich als gevoelvolle verbeelding ervaren? kan de Godservaring door redeneering worden gereproduceerd? Dit is zeker — moge voor den geloovige God niet zoo maar de waarheid zijn, de koude, ondialogiseerbare, zelfgenoegzame waarheid; voor hem is God niet het *onware*.

De vrome leert de waarachtigheid inzien als een der niet-ervaarbare, maar irrelevante, wijl vanzelfsprekende attributen van God. De vrome zal dus op de ken-waarheid in het Goddelijk wezen niet den nadruk leggen, wijl deze geheel buiten gemoedservaring valt, doch zal haar wellicht als eene vereerende eigenschap Gods prijzen, wijl zij voor zijn innerlijk-ervaren God, aanzienverhoogend is.

In de oude Kerk hebben de Godsbewijzen voornamelijk polemischen dienst gedaan in den geestelijken strijd tegen de heidensche systemen. Eerst in de Scholastiek gaan zij een integreerend deel der godgeleerdheid vormen.

De Godsbewijzen kan men splitsen in twee groepen. De bewijzen der eerste groep gaan uit van de natuurlijke ervavaring en bewijzen uit hare elementen het *bestaan* van een boven-natuurlijk, wereldbesturend wezen. Dit zijn de *Kosmologische* bewijzen.

Verder behooren tot de eerste groep de *physicotheologische* bewijzen, waarin niet alleen het bestaan, maar ook de eigenschappen Gods uit de doelmatigheid, de voortreffelijkheid, rechtvaardigheid enz. der Schepping worden afgeleid. Stelt men zich op het standpunt, dat de natuurlijke ervaring, hoewel practisch met al hare gevolgen te aanvaarden, ten

slotte van subjectieve stof uitgaat en tot subjectieve kennis geraakt, dan schijnt het uitgangspunt der eerste groep van bewijzen onjuist gekozen.

Tot de tweede groep van bewijzen behoort het *ontologische* Godsbewijs. In dit bewijs wordt uit den inhoud van het bewustzijn een absoluut bestaan onafhankelijk van het eindige bewustzijn afgeleid.

Dit neemt drie vormen aan:

1°. Wordt uit het begrip van het Absolute door analyse het zijn afgeleid.

2°. Wordt uit het ziels*feit*, dat de mensch het begrip van het Absolute in eigen bewustzijn meedraagt, de noodzakelijkheid van den grond dier overtuiging betoogd.

3°. Wordt het bestaan van een absoluut Wezen afgeleid uit de noodzakelijkheid om dit wezen te denken als grond van alle bestaanstoekenning.

Hoewel er geen reden is, om de geheele groep niet samen te nemen onder dien eenen naam van het ontologische bewijs, stellen wij voor, onderscheid te maken tusschen het *eigenlijke ontologische*, het *psychologische* en het *ideologische* Godsbewijs.

Wat het historische optreden van deze ontologische bewijzen aangaat, waaronder wij dus zullen verstaan alle bewijzen voor het bestaan van een absoluut wezen door ontleding van zijn begrip, — zij hebben eerst kunnen opkomen, nadat de tegenstelling tusschen den subjectieven geest en de objectieve wereld was uitgewerkt, d. i. sedert het ontstaan der Christelijke philosophie, d. i. na de 4e eeuw. De Athanasiaansche argumenten behooren tot den kosmologischen bewijstrant. Het testimonium animae is een ervaringsbewijs. Ook de plaats in Boëthius de Consolatione Philosophiae V, 10 en de dichterlijke uitweiding in de Zeushyme van Kleanthes vinden hier geen plaats.

Bij Augustinus treedt het ontologisch bewijs in een eenigszins vagen vorm op. Eerst van S. Anselmus af vormt het in de Scholastiek een telkens weerkeerend thema in elk systeem. Daarna is de bespreking en uitwerking sedert Descartes door de philosophie opgenomen en voortgezet.

§ 2. S. Augustinus.

Den vroegsten vorm, een vóór-vorm als het ware, van het Ontologisch Godsbewijs vindt men bij Augustinus in het 2e Boek van diens verhandeling over den vrijen wil.

Juist de kerkelijke wijsgeer zal allicht trachten, datgene te begrijpen en te bewijzen, waaraan hij en zijne gemeente te gelooven hebben. Want blijft hij staan bij de tegenstelling tusschen rede en geloof, dan begrijpt hij den inhoud van zijn geloof als datgene, wat met begrippen niet is weer te geven, en alleen een „*naam*" kan hebben. Dit heeft hij echter inzooverre hij redelijk wezen is, aan te toonen, en te bewijzen uit den inhoud van zijn geloof. Toont hij echter aan, dat de godheid waaraan hij gelooft, eerstens — voor het verstand onbereikbaar is, en ten tweede — meer is dan onverstandige *waan* en wel onafhankelijk van het verstand, — dan heeft hij het begrip der godheid opgesteld, en niets anders beproefd dan het ontologisch bewijs.

In een tweegesprek met „Evodius" onderzoekt S. Augustinus het begrip der godheid. Het verhevenste in de natuur is de menschelijke rede (ratio c. 13). De waarheid echter is hooger en voortreffelijker dan de menschelijke geest (C. 33). God is datgene wat onzen geest te boven gaat en waarboven niets voortreffelijkers kan gedacht worden (C. 14 en 39) [1]). Dit is het begrip van God.

Dat de waarheid *is*, leidt Augustinus af uit hare natuur. Het kriterium der realiteit is, dat zij niet wordt waarge-

1) Zie ook de Civ. Dei VIII, 6.

nomen door een' mensch alleen, maar door meerdere gelijktijdig. Want wat tegelijkertijd door twee personen wordt gezien of gehoord, kan niet iets zijn van een van hen, kan niet gevolg zijn van de eigenschappen van diens eigen zintuigen, noch aan de fouten daarvan onderhevig, maar het is een derde ding, buiten elk van hen (C. 19.).

Hetzelfde gaat op voor de leer der getallen, en voor de wijsheid, die voor allen gelijk is. Het licht der wijsheid is enkelvoudig en aan alle wijzen gemeen (C. 28). Wij oordeelen ieder afzonderlijk; ieder door eigen geest. „Wat wij echter, ieder voor zich, gezamenlijk begrepen hebben," zegt S. Augustinus tot Evodius, „daarvan zult gij geenszins zeggen, dat het is van den geest van één onzer."

Daar het dus in het begrip der waarheid ligt opgesloten, dat zij niet is voor eenigen mensch afzonderlijk, maar voor alle gelijkelijk, daarom *is* de waarheid.

Dit is in het kort het Augustinische Ontologische *godsbewijs*. Want in C. 39 gaat hij aldus voort:.... „Wanneer er namelijk iets meer verhevens (Sc. dan de waarheid) was, dan zou dat veeleer God zijn; is dat niet zoo, dan is de waarheid zelve God [1]). Hetzij dit dus zoo is, of niet —, gij kunt niet ontkennen. dat God bestaat."

Aan dit bewijs voor een *zijn* der waarheid is het betoog van het Godsbestaan als eene heterogene toevoeging gehangen. De godheid mag bij den onwijsgeerigen geloovige, ook weer van onze dagen, niets te maken hebben met de rede en hare methode. Het slot van het bewijs is eene concessie van de wijsgeerigheid aan het geloof: De waarheid *is*. Zij kán de godheid zelve zijn. Mocht er echter iets bestaan dat meer volkomen is dan de waarheid, dan is dit en niet de waarheid God.

---

1) Zie S. Thomae Summa Theol. I. qu. 2 art 1, 3.

Bij Augustinus spreekt nú de wijsgeer, dán de kerkleeraar. Het geloof moet tot weten komen. Straks zal het weten zich tot het geloof moeten opheffen. Er blijft discrepantie tusschen geloof, vooral het „Christelijk geloof", en wijsgeerige zekerheid. Het Godsbegrip is weifelend, het schommelt tusschen begrip en overlevering heen en weer. God kán de bewezen waarheid zijn. Is de waarheid het volkomenste niet, dan reikt de bewijsvorm niet tot aan het beprip der godheid.

Bij S. Anselmus heeft deze flikkering van het Godsbegrip opgehouden. Het vlamt op midden uit den menschelijken geest.

S. Anselmus.

In oude uitgaven van Anselmus' werken staan onder diens naam achtereenvolgens drie verhandelingen afgedrukt: het Proslogium, Liber pro insipiente, Liber contra insipientem. De eerste verhandeling bevat het beroemde ontologische bewijs. De tweede is eene kritiek daarop en is, gelijk later is gebleken, van de hand van een monnik in het klooster te Marmoutier, Gaunilo, vroegeren graaf van Montigny, die haar schreef onderaan een handschrift van Anselmus' Proslogium. Anselmus, wien dit exemplaar vervolgens schijnt toegezonden te zijn, heeft er eene anti-kritiek onder geschreven, zoodat de drie bijeenhoorende geschriften, ook later telkens, onder Anselmus' naam gezamenlijk zijn afgedrukt.

Het Proslogium heeft den vorm van een gebed (alloquium) tot God, om te verschijnen in het licht der rede en kenbaar te worden voor den vragenden en zoekenden mensch. De oorspronkelijke titel is geweest: „fides quærens intellectum". Het is, zielkundig genomen, de worsteling van den vurig geloovige, die nauwelijks de wijsgeerige zekerheid kan ontbeeren en aarzelend en tastend eindelijk de gesloten poort

vindt en openstoot, waardoor het licht der redelijke overtuiging in de kleine wereld van zijn geloof naar binnen schijnt. Evenals de vondst van het „cogito ergo sum" bij Cartesius, van de aanschouwing der „eenheid van natuur en goddelijk wezen" bij Böhme, is bij Anselmus de ontdekking van het ontologisch bewijs, gepaard geweest met vizioenen, droomen en langdurige ontroeringen, en heeft het hem toegeschenen, te zijn eene goddelijke ingeving. Voor de theologie heeft Anselmus' bewijs dezelfde beteekenis gehad als de grondstelling van Descartes voor de nieuwere wijsbegeerte en de onmiddellijke aanschouwing van Böhme voor de theosophische mystiek.

Den tekst van het eigenlijke ontologische bewijs vindt men in het tweede hoofdstuk van het Proslogium:

„Wij gelooven (o God) dat Gij het hoogste zijt wat door ons kan worden gedacht. Of is er iets dergelijks niet, aangezien de dwaas in zijn hart zegt: daar is geen God [1]). Maar wanneer deze zelfde dwaas hoort waar van ik spreek (namelijk) iets waarboven niet hoogers kan worden gedacht, dan begrijpt hij wat hij hoort, en wat hij begrijpt dat ligt in zijn begripsvermogen (intellectu), zelfs al begrijpt hij niet dat het *is*. Eene zaak begrijpen, namelijk, is iets anders dan begrijpen dat zij *is*. Want wanneer een schilder vooraf overdenkt wat hij zal maken dan heeft hij dit ontegenzeggelijk in zijne voorstelling (intellectu) maar hij begrijpt dat datgene nog niet *is* wat hij nog niet vervaardigd heeft. Zoodra hij het echter heeft geschilderd, heeft hij het in zijne voorstelling, en hij begrijpt dat hetgeen hij gemaakt heeft, *is*. Derhalve moet de dwaas toegeven dat er, zij het ook slechts in zijn begripsvermogen, iets *is*, waarboven niets hoogers kan worden gedacht: want wanneer hij dit

1) Psalm 14 vs. 1.

hoort, begrijpt hij het, en wat begrepen wordt, ligt in het begripsvermogen. *En voorzeker kan datgene waarboven niets hoogers kan gedacht worden, niet enkel in het begripsvermogen zijn. Want gesteld dat het enkel in het begripsvermogen lag, dan zou kunnen gedacht worden dat het ook in werkelijkheid bestond, en dit zou hooger zijn. Indien dus datgene waarboven niets hoogers kan gedacht worden, enkel in het begripsvermogen lag, dan zou datzelfde waarboven niets hoogers kan worden gedacht, iets zijn waarboven iets hoogers kan gedacht worden, maar dit is zeker niet mogelijk. Derhalve bestaat datgene waarboven niets hoogers kan worden gedacht, èn in het begrip èn in werkelijkheid.*"

Op dezelfde wijze bewijst Anselmus nogmaals (c. 3), dat datgene waarboven niets hoogers kan worden gedacht, niet kan gedacht worden als niet-zijnde. Dat dus de dwaas in zijn hart zegt: daar is geen God, komt hierdoor, dat hij een dwaas is en tot denken onvermogend. Want wat hij bedoelt, wanneer hij innerlijk van God zegt, dat deze niet *is*, dat is een naam, een bloote voorstelling, Hiervan zegt hij, dat zij geen werkelijkheid heeft. Had hij echter het ware begrip van de godheid, dan zou hij zeker daarvan moeten zeggen dat het een begrip is van iets, dat *is* (c. 4). Met het volgende merkwaardig dankgebed besluit Anselmus het bewijs: „Wees gedankt, o goede God, wees gedankt daarvoor, dat ik nu begrijp door Uw licht, wat ik voorheen had geloofd door Uwe gave; zoodat ik, *ook al wilde ik niet aan U gelooven, toch U zou moeten begrijpen*" (ibid).

Eenige voor de hand liggende argumenten tegen Anselmus' bewijs zijn dan door Gaunilo als advocaat van den „dwaas" bepleit. De vermaardheid, welke diens betoog terstond verworven en door de eeuwen heen heeft gehandhaafd, heeft het eene plaats gegeven in de overigens vrij beknopte jurisprudentie, onophoudelijk geraadpleegd waar

de theologie als schuldige had te verschijnen voor den rechterstoel van dien dwaas uit den veertienden psalm. Bij Kant vindt men het heel en al in verfijnderen vorm terug.

„Het is onmogelijk" zegt Gaunilo, een begrip te hebben van het volkomenste, want in onzen geest is niets wat daarmede kan worden vergeleken. Bovendien zijn er valsche voorstellingen waaraan niets in de werkelijkheid beantwoordt. En kon ik mij een begrip van het volkomenste vormen, dan hoefde ik mij dit volkomenste niet als werkelijk voor te stellen. En zelfs al moést ik het mij als werkelijk voorstellen, en volkomener dan wat anders ook, dan nog behoeft het nog volstrekt niet werkelijk te *zijn*. „Vergun mij," zegt Gaunilo, „een voorbeeld." Sommigen verhalen dat er ergens in den Oceaan een eiland ligt, dat wel eens wegens de moeilijkheid, of liever de onmogelijkheid (daar het niet bestaat) om het te vinden, het Verloren Eiland wordt genoemd. Zij phantaseeren, hoe het nog overvloediger is dan de Eilanden der Gelukzaligen en onmetelijk vruchtbaar is aan schatten en allerlei genietingen en geen bezitter heeft of bewoner. En hoe het te allen tijde alle andere landen, die door menschen worden bewoond, in overvloedigheid van bezitwaardigheden heeft overtroffen. Laat iemand mij zeggen dat dit zoo is, dan zal ik dat zonder moeilijkheid kunnen begrijpen. Maar wanneer hij nu hierbij wilde voegen: nu kunt gij niet verder betwijfelen of dat eiland dat voortreffelijker is dan alle andere streken op aarde, en waarvan gij niet bestrijdt, dat het bestaat in uwen geest, moet noodzakelijk bestaan in werkelijkheid aangezien het voortreffelijker is wanneer het ook bestaat dan wanneer het enkel voortreffelijk is in den geest —, wanneer hij, zeg ik, mij hiermede zou willen aanpraten dat er verder niet zou kunnen worden getwijfeld, of dat eiland bestaat in werkelijkheid, zou ik òf meenen dat hij schertste, of ik zou weifelen wien

ik voor simpeler houden moest, mijzelf ingeval ik het toegaf, of hem, zoo hij zich verbeeldde met ook maar eenige zekerheid het bestaan van het eiland te hebben aangetoond" [1]).

In zijn „liber contra insipientem" bestrijdt S. Anselmus dat het onmogelijk zou zijn eene gedachte te hebben van het volkomenste, het Absolute. Eerstens beroept Anselmus zich op het psychologische feit, dat ieder katholiek in geloof en geweten heeft het besef van de godheid, het begrip van iets waarboven hij zich niets hoogers denken kan. Aldus vangt hij zijn verscherpt betoog tegen de bestrijding van den „dwaas" met het testimonium animae der oudere kerkvaders aan [2]). Alleen behelst het zielsgetuigenis der patristiek niet alleen het begrip maar ook het bestaan van God, en is zij bij Anselmus niet dan eene volkomenheids*gedachte*. Ook de dwaas, die ontkent, dat iets *is* waarboven niets hoogers kan worden gedacht, zal mits hij de ontkenning, welke hij uit, begrijpt en inderdaad denkt, ook het deel moeten denken dat hij ontkent, en heeft zoo datgene waarboven niets hoogers kan worden gedacht in zijn geest [3]).

Ook Augustinus begint zoo zijn bewijs, uitgaande van eene aangeboren en in den mensch voorhanden gedachte. „Evodius" noemt God datgene, waarboven niets hoogers is. „Inderdaad" antwoordt Augustinus, „en Hijzelf heeft in uwe rede, de vrome en ware gevoelens gelegd, welke gij van Hem koestert." Van den oorsprong der godsgedachte wordt dan verder geen gebruik gemaakt; dat dit godsbegrip in den mensch is, dat is het uitgangspunt.

Is zoo bij Augustinus door eene verlevendiging van het gesprek even een slip van het betoog opgewaaid, en de

1) (Ed... III 30 A).

2) Fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento (Ed. Cholini 1612 III, 30, D).

3) (ib. III 33 A).

gedaante der religieuze bedoeling daaronder bloot gekomen, door Anselmus is meer dan een zielkundige achtergrond vluchtig zichtbaar geworden, is het *feit* der volkomenheidsgedachte als psychologisch argument ingevoerd. Eerst Descartes zal het aan den top van zijn bewijs plaatsen.

Men moet zich over dit zielkundig argument niet verbazen, zoodra men maar voor het minst geneigd mocht zijn, om eene meer moderne proefondervindelijke zielkunde te blijven bewonderen, die hare kracht zoekt en haren stof in ziels*feiten*. Hetzij de zielsempirist heil zoekt in antwoorden op gedrukte rondvragen, of in eigen nooit weersproken indirecte ervaringen, het eenig middel om hierin te kunnen onderscheiden tusschen òf waan òf waarheid, is niet — van deze feiten uittegaan, maar de mogelijkheid en noodzakelijkheid daarvan te doen inzien, d. i. ze te bewijzen.

Zoo zegt Anselmus, in zijne repliek, dat er slechts twee mogelijkheden zijn: òf het begrip van datgene waarboven niets hoogers kan worden gedacht is ledig, d. i. de dwaas denkt er zich *niets* in, of het is een begrip van datgene wat niet kan worden gedacht dan als iets werkelijks. Dat gij, zegt Anselmus, de vergelijking van het vruchtbare eiland hebt kunnen invoeren, dat komt omdat gij voor mijn: dat waarboven niet hoogers kan worden *gedacht*, hebt gelezen: dat waarboven niets hoogers *is*. Mijne definitie geldt voor slechts één begrip, dat van het Absolute, en buiten dát voor geen enkele andere gedachte. „Laat iemand mij het (verloren eiland) dat *is* òf in werkelijkheid òf in het denken alleen, zoodanig beschrijven dat daarbuiten niets hoogers kan worden gedacht, waarop mijn betoog is toe te passen — dan zal ik voor hem het verloren eiland vinden en het hem geven, om het nooit weder te verliezen." [1]) En indien ik

1) Ib. III, 32 B.

mijn bewijs ook aanvang met de gedachte van het meest volkomene in onzekerheid of het eene valsche dan wel een ware gedachte is, dan zal het bewijs zelf uit den inhoud der gedachte aantoonen, dat het „òf alleen in den geest is, en dus valsch, dan wel ook in werkelijkheid, dus waar."

Er valt dus in dit bewijs een' overigens voor meer modernen hier eenigszins ongerechtvaardigden nadruk te leggen hierop: dat het kenteeken van de waarheid of onjuistheid van eene gedachte niet ligt in de werkelijkheid, (daar immers eene algemeene gedachte in de werkelijkheid als bijzonder feit nimmer aan te wijzen kan zijn) maar in haar inhoud alleen, waarover dan het denken oordeelt. En wordt dus door het denken uitgemaakt, of al dan niet aan een begrip een beantwoordend zijn kan toekomen, heeft het denken in zich het criterium van denken en zijn, dan is de betoogvorm de eenige waardoor wij tot toekenning van werkelijkheid kunnen geraken.

Dit is tegelijk het sterke en het zwakke punt van het ontologisch bewijs. Het sterke punt, wijl de noodzakelijkheid van den betwisten bewijsvorm daarmede met-een is duidelijk gemaakt; het zwakke, daar het een inzicht onderstelt bij den lezer, vrij van naief-empirische of transcendente geloofsresten.

Ook de eenvoudige stofjesman zoo goed als de geloovige aan een bewustzijnoverschreden godheid neemt voor zijn Absolute wezen eene onafscheidelijkheid aan van begrip en zijn. Dat de stof, ook onbewezen, *is* zooals de stoffanaticus haar zich heeft *uitgedacht*, dat het onbewijsbare wezen, onmetelijk ver achter gedachte, gevoel en voorstelling, is, wijl en zooals de religieuze mensch het zich denkt, gevoelt en voorstelt, — dat is „onweersprekelijke" inhoud van „diepe" overtuiging.

Deze eenheid en onafscheidelijkheid uit het bewustzijn te hebben willen bewijzen, is de groote daad van Anselmus

en de uiting van een inzicht, waarbij de scholastiek later schijnt teruggebleven te zijn.

De kritiek der scholastiek op het Anselmisch bewijs heeft voornamelijk daarin de grondgedachte geraden en bestreden: dat in een zuiver, een wijsgeerig denken, een denkbaar zijn al ligt opgesloten (eenheid van Denken en Zijn), — de gedachte die in Descartes en diens ontologisch bewijs weder opgekomen, verder de wijsbegeerte zou beheerschen en de stelsels kenmerken naarmate van de zuiverheid en kracht, waarmede zij daarin zou worden ontwikkeld of bestreden.

Volgens den geleerden Kleutgen S. J. — in zijn verweer tegen Hermes' bewering, dat de scholastiek aan het ontologisch Godsbewijs de voorkeur zou hebben gegeven boven alle andere — is onder de kerkelijke theologen Vasquez de eenige geweest, die zich ten gunste van dit bewijs uitgesproken heeft. Het schijnt dat Kleutgen voornamelijk het oog heeft gehad op de theologen van zijn eigen orde, die zich over het geheel hebben gekenmerkt door groote trouw aan de leer van S. Thomas. Bij S. Bonaventura (Itiner. mentis ad Deum V) en Duns Scotus (de primo principio IV, 24) vind ik godsbewijzen, welke gelden als z.g. „verbeterde" Anselmische bewijzen, maar waarin de toevoeging of de verbetering niets nieuws brengt. Het komt mij niet zeer belangrijk voor, om hierop dieper in te gaan.

Het type eener bestrijding welke telkens terugkeert, vinden wij bij S. Thomas Aq., behalve om de argumenten ook merkwaardig om den vorm, welken het *bewijs* in de kritiek heeft aangenomen.

S. Thomas Aq.

S. Thomas Aq. bespreekt het Anselmisch bewijs herhaaldelijk onder de ongeoorloofde bewijzen [1]). Het is niet ge-

1) Wanneer Kuno Fischer in de eerste uitgaven van zijne Gesch. der neueren Philosophie zegt dat Thomas op het voorbeeld van Anselmus aldus argu-

oorloofd wijl het uitgaat van de onderstelling, dat het Godsbegrip als zoodanig bekend is (per se notum). Wat wij dus zooeven als het zielkundig fundament van het Anselmisch bewijs in diens repliek jegens Gaunilo hebben getoond, een feitelijk aanwezig zijn in den nog niet begrijpenden maar voorshands gevoelenden en geloovenden mensch van de ratio Dei, dat wordt door S. Thomas aan deze leer onttrokken. „Dat men dit meent", zegt hij [1]), „komt ten deele voort uit de gewoonte waarmede de menschen plegen den naam Gods te hooren en aan te roepen. Eene gewoonte echter wordt een tweede natuur, zoodat de meeningen, welke de ziel vanaf de kindschheid in zich opneemt zóó krachtig zijn vastgeworteld alsof zij van nature waren en uit zich zelve bekend."

S. Thomas onderscheidt tusschen tweeërlei kentrant [2]). Iets kan bekend zijn: eerstens aan en voor zelf beschouwd (secundum se), ten tweede ten opzichte van (voor) ons (quo ad nos). Of eene waarheid aan en voor zich waar, of ook met betrekking tot onzen geest waar moet worden genoemd, hangt af van de kracht en de rijpheid van *onzen* geest. Dat God *is*, is waar aan en voor zichzelf beschouwd, doch niet quo ad nos. Dit wordt als volgt aangetoond. Opdat een oordeel waar zij, moet het praedicaat van dat oordeel in het begrip van het subject liggen opgesloten. Het is dus, opdat het oordeel waar zij met betrekking tot ons, noodzakelijk, dat aan ons het begrip van het subject waarin

menteert: (volgt het Ontologisch bewijs) dan berust dit op vluchtige lezing hoogstwaarschijnlijk van Summa C. Gent. I, c. 10 waar het door hem gecit. bewijs woordelijk in voorkomt. Reeds de titel v. h. hoofdstuk: Reprobatio praemissae.... geeft den inhoud naar den geest weer.

1) Summa C. Gent. I, 11.

2) S. Thomas herhaalt dit betoog eenige malen, twee malen om na deze bestrijding over te gaan tot zijne vijf bewijzen van 't Godsbestaan ex effectu, nl, Summa Summae I, q. 2, a 1 Concl en Summa c. Gent. I. C. 10/11. Hij herhaalt het uitvoeriger in zijne Quæstio X de veritate, art. 12. Hieraan is het bovenstaande ontleend.

het prædicaat van het oordeel opgesloten ligt, volledig bekend zij. Zoo vallen sommige waarheden in het begrip van iedereen, en zijn andere alleen toegankelijk voor de geleerden. Ieder begrijpt dat elk geheel grooter is dan zijne deelen; ieder ziet in, dat twee gelijke grootheden verminderd met andere gelijke grootheden, gelijke resten overlaten. Want ieder begrijpt wat „geheel" en „deel" beteekent, wat „gelijke grootheden" zijn, enz. Maar dat bijv. onlichamelijke wezens geen plaats innemen, is iets wat, gelijk Boëthius zegt, alleen door de wijzen wordt begrepen, aangezien de denktrant van het gemeen de verbeelding niet kan overschrijden om te geraken tot het begrip van het onlichamelijke. Dat echter God *is*, is quo ad nos aan geen enkel mensch, ook den wijze niet, bekend, daar ook hij het begrip van God niet heeft.

Toch is in het begrip van God het zijn opgesloten. Het zijn is in het begrip van geen enkel schepsel vervat, waarom van geen enkel schepsel kan worden gezegd. dat het noodzakelijk moet *zijn*. Maar in God vallen samen: de hoedanigheid en het zijn (*gelijk Boëthius zegt en Dionysius*) de mogelijkheid en het zijn (gelijk Avicenna zegt). Dat dus God *is*, is waar, doch alleen „aan en voor zich zelf beschouwd" en niet „voor ons". Daarom behoeven *wij* nog een bewijs voor het zijn van God. „Maar in het vaderland waar wij zijn wezen zullen aanschouwen, daar zal het voor ons duidelijker zijn dat God is, dan het ons nu bekend is, dat toekenning en ontkenning niet tegelijkertijd waar kunnen zijn." [1])

Wij behoeven nog een bewijs, dat de engelen niet meer van noode hebben, en dit bewijs zal niet worden gevoerd uitgaande van het *begrip* van God, maar uit hetgeen door God is voortgebracht (ex ejus creaturis).

Of dus God door ons al dan niet kan worden gedacht

---

1) Qu. X de Mente, XII Resp.

als niet-zijnde, daaruit volgt niets omtrent het wezen van God en zijne realiteit. Dit neemt niet weg, dat, desniettegenstaande, God datgene kan zijn waarboven niets hooger kan gedacht worden (l. c. ad Sec.) Al werd dus met het ontologisch bewijs eene andere uitkomst verkregen, dan zou dit hoegenaamd niets bewijzen omtrent het zijn van God.

Vraagt men dan naar den oorsprong van het inzicht, dat het voor de engelen d. i. de intelligenties zonder onmacht van begrip, even duidelijker zal kunnen zijn dan voor ons, dat God *is* — als het ons bijv. klaarder voor den geest staat dan aan het gemeen, dat er van onlichamelijke dingen te spreken valt — dan vindt men t. p. bij S. Thomas geen anderen grond aangegeven dan het gezag van in dit punt gelijkdenkende autoriteiten als Avicenna, Boëthius, Dionysius enz. De vorm, welken dit beroep op zulke engel-achtige onmiddellijke aanschouwing van voor het begrip onbereikbare zaken, aangenomen heeft, kan geene beteekenis hebben, anders dan voor het geloof. Doch dit bewijs is niet voor den zuiver geloovige die licht het verlangen naar een bewijs als eene verzoeking van de booze en vijandige rede zal ondervinden, maar voor den meer wijsgeerigen mensch, die vreezen zal dat zijne gedachten als twijfelingen rond zijn geloof zullen oprijzen.

Dat de eenheid in God van het ware en de realiteit, niet door ons, maar door de engelen, en door ons — laat ons hopen! — in de ure der opstanding, zal worden ingezien klaar als het hemelsche licht, — dit is de schoone en zinrijke omkleeding van de bewering dat *eerstens* deze eenheid van wezen en werkelijkheid *axiomatisch* is, d. i. slechts kan worden ingezien in onmiddellijke kennis, en *ten tweede*, dat de hoogste inspanning van onzen geest nauwelijks zal toereiken om dit in te zien. Dit is eene tegenstrijdigheid, gelijk die dan overal is weggeborgen, waar wij boven een

betoog hetzij de zwakheid van den menschelijken geest, hetzij de helderziendheid van bovenaardsche intelligenties zien geafficheerd.

Zoo is het *agnosticisme* in zichzelf tegenstrijdig, daar het is het leerstuk van alle *stellige* geesten en leeraars van stelligheden, die uit inzicht of met welbegrepen bedoeling niet gepast vinden, dat buiten de hunne in het bijzonder ook de leerstelligheid „in het algemeen" toelaatbaar zij.

Evenzoo is het *openbarings- of inspiratiegeloof* in zich tegenstrijdig, wijl de geloovige naar eigen bevinden en in zich zelf — waar anders? — het ware stelt, doch dit tevens buiten zich verplaatst naar een geheimzinnige bron van inspiratie. En let wel, — niet alleen is de *inhoud* van de, in historische revelaties of in oorspronglooze geschriften openbaar geworden, waarheid afkomstig uit die buitengeestelijke sfeer der waarheid. In het fijne spel van den geloovige met zichzelf in eigen bewustzijn, speelt ook zijn eigen recht om zich aan den inhoud der door hem beleden waarheid over te geven, naar dat „gindschzijds" over. Het is dus niet slechts zijne verdienste, dat hij zijne „waarheid" erkend heeft, maar hij verhoogt haar tot in het allerverhevenste, door de verdienste zelve te ontkennen. Want het kriterium zijner overtuiging is niet bij hem, maar in de waarheid zelve van zijn geloof. En het delicate van zijn geloof is dus hierin gelegen: dat hij niet alleen zijne particuliere en kleinmenschelijke meeningen maar ook de waarde van zijn oordeelsvermogen offert aan de objectiviteit van dit geloof. Was de inhoud van zijn geloof waarachtig krachtens zijne overtuiging (de stelling der modernisten) dan moest hij slotsom zijn van denken en vrucht van bepeinzing. Neen, het geloof is eene overtuiging, die van de overtuiging ook den naam niet hebben mag. Zij is waarachtig doch alleen wegens het oordeel van het wezen, waaraan zij is *ontleend*. Hier is het geloofwaardige dwaas

en het dwaze geloofwaardig. En het ware en consequente geloof is zóó niet slechts overtuigd-zijn van het ware (gelijk de wijsbegeerte) maar van het *heilige*. Want niets is „heilig" krachtens menschelijk oordeel, maar enkel krachtens zichzelf.

Dat ook de groote kerkleeraar de waarheid en grond van alles wat hij te begrijpen heeft, verlegt boven zijn begripsvermogen in de sfeer van het geloof wil dus niets anders zeggen dan dat hij met groote beslistheid een oordeel uitspreekt, waarvan hij goed vindt te bepalen, dat het geen oordeel zal mogen zijn. Want dít wil het beteekenen, dat het oordeel omtrent de Godheid een zekerheid is voor hoogere intelligenties, en daarom onmiddellijk door ons te aanvaarden. Daar dit de algemeene stelling is des geloofs, zal het wellicht de moeite loonen, na te gaan, welke in het voor de hand liggend geval de redenen zijn voor deze zeer klaarblijkelijke bedoeling van den wijsgeer.

Het Zijn der Godheid is bewijsbaar doch enkel a posteriori en niet a priori: dit is een der grondstellingen geworden van de Katholieke kerkleer, en onlangs zijn dan ook de psychologische gevolgtrekkingen daaruit met groote kracht vóór de oud-kerkelijke wijsbegeerte en tegen de modernistae uitgesproken. Bewijzen of verduidelijkingen a priori en a posteriori zijn echter niet te scheiden. Dat elk geheel grooter is dan zijne deelen, moge bij Thomas a priori vaststaand heeten en dus in onmiddellijke kennis ons voor den geest staan, — aan dit eenvoudige inzicht moet een minimale ervaring zijn voorafgegaan en het gaat vergezeld van concrete voorstellingen van geheelen en deelen. Omgekeerd zal de Godsgedachte, in kerkelijken zin genomen, als gedachte van totaliteit des „heelals" in den wijsgeerigen groei onzer kennis methodisch moeten volgen op onze kennis der deelen van het heelal. — Als „grond" van alle dingen zal het begrip van God grond van ons

denken en bewust-zijn moeten zijn en dus aan alle denken, ook over God, moeten voorafgaan.

De, heden tot parool geworden, uitspraak dat God enkel a posterori of uit zijne schepselen te begrijpen valt, wordt dan ook in de bewijzen zelve gelogenstraft. De moeilijkheid in het Godsbewijs uit de *objectiviteit*, zal altijd deze zijn: dat het begrip van de godheid op een bepaald oogenblik — hoe lang ook uitgesteld — in het bewijs zal moeten binnenkomen, en dan een zekeren zin en voorloopigen inhoud hebben moet. Tot welke gevolgtrekking men in het bewijs komen moge, van welke zaak men ook het bestaan moge hebben aangetoond, — dat deze zaak dezelfde is als die, waarvan de „dwaas" zegt, dat zij niet is, n.l. God, zal moeten blijken uit den inhoud van het binnengevoerde Gods*begrip*. En hier wordt dan de ontologische zijde van het bewustzijn en zijne grondbegrippen aangeroerd. Hetzij de tot gelooven geneigde ziel naar God verlangt, of Hem hoopt te aanschouwen in Zijne natuurlijke openbaringen, — hetzij de rede in hare overtuiging, tot waarheid te kunnen geraken, eene eenheid weet van den grond met de slotsom zijns denkens — deze „subjectieve" richting der gedachte aan de werkelijkheid, zal noodzakelijk moeten intreden zoodra de geloovige vraagt naar het wezen der openbaring, of de wijsgeer naar het wezen der waarheid.

Bij S. Thomas vindt men eerstens in God de axiomatische eenheid van hoedanigheid en zijn simpel *opgesteld* en vervolgens uit zijn vijfledig Godsbewijs *afgeleid*.

Denken wij met S. Th. qualiteit en zijn volgens noodzakelijkheid tezamen in het begrip der godheid, dan kan deze „noodzakelijkheid" enkel hierin bestaan, dat het begrip der hoogste kwaliteit, de volkomenheid, opzichzelf genomen, dus zonder *zijn* gedacht, het begrip is van iets onvolkomens daar het een begrip is van iets zonder werkelijk-

heid. En de onafscheidelijkheid van hoedanigheid en zijn in God behelst dus de gedachte, dat het begrip van God het begrip van het meestomvattende zijn moet, daar wij, God denkende, de hoogste qualiteit moeten denken en „bovendien" het zijn. Vooronderstelt is derhalve het begrip van God als het meestomvattende „id quo majus cogitari nequit".

Maar juist dit: dat het begrip van het hoogst denkbare derhalve behoort te worden geplaatst aan het begin van een gedachtengang, welken men vervolgens „bewijs" zal kunnen noemen, dat is, formeel genomen, de Anselmische gedachte.

Het Godsbegrip van Thomas is vijfledig. Naar (Aristotetisch) wijsgeerigen trant wordt bewezen, dat er moet zijn een eerste bewegende oorzaak (*πρῶτον κινῶν*), eene eerste uitwerkende oorzaak, een grond van alle noodzakelijkheid, een volkomen goedheid, een wereldordenende intelligentie. Hoe zullen nu deze vijf bepalingen in de bepaling van éêne godheid samenkomen? Hoe zal worden aangetoond dat dit vijf praedicaten zijn van één wezen? Of hoe zal men hebben te begrijpen, dat er eenheid is van vijf verschillende substanties? Waarom moet de volkomen goedheid tegelijk grond zijn van de beweging? Waarom de gubernator mundi tegelijk grond aller noodzakelijkheid?

Het antwoord is bij S. Thomas, dat het onbewogen eerst bewegende, oorzaak, enz. alle vijf datgene zijn, wat de menschen God noemen. Achter elk der vijf bewijzen staat: „& hoc omnes intelligunt Deum," of „quam (causam) onmes Deum nominant" enz. Hoe dit ook moge verdedigd of liever bemanteld, zijn, de formeele willekeur van het samenkomen dezer vijf gedachten in het Godsbegrip is niet te ontkennen. Wel wordt later bewezen, dat God „simplex" is, maar in het meetkundig betoog van S. Th. (hoe heeft men de demonstratie more geometrico aan lateren kunnen toeschrijven!) wordt daartoe gebruik gemaakt van

elk Zijner vijf bepalingen naar zuiver formeel-geometrischen trant. Maar dan is hier reeds onmiddellijk *verondersteld*, dat de vijf praedicaten op hetzelfde wezen toepasselijk zijn. Uit de eerste en de vierde eigenschap wordt zoo bewezen, dat God onlichamelijk is, enz. Maar dit beteekent dan, dat het begrip van God *voorafgaat* aan het vijfledig bewijs zijner attributen.

Dit voorafgaan kan zijn in natuurlijke openbaring, of in de rede. Ligt het in een ieders bewustzijn, ook van het gemeen, dat de godheid het onbewogen eerst-bewegende is, de grond van alle noodzakelijkheid? Maar vanwaar dan het begrip dier eerste oorzaak van de beweging, en van den grond der noodzakelijkheid, dat immers eerst door de rede kan worden afgeleid uit de door God geschapen dingen (ex effectu) [1].

Ligt dan het bewustzijn dat eerste oorzaak en grond „God" zijn in de *rede*, wijl deze begrippen immers slotsom zijn van redelijke overwegingen? Maar vanwaar dan bij den wijsgeer, in zooverre hij wijsgeer is, het onmiddelijke geloof in het gezag van goddelijke openbaring (S.S. I, 1, a 8 C.). En hoe de zekerheid omtrent deze allerzekerste (efficacissima) openbaring tezamen gedacht met de allergebrekkigste (infirmissima) uitkomst van menschelijke rede (ib.)?

Neen, in de laatste twee bij Thomas goedgeheeten bewijzen wordt niet anders betoogd dan wat bij Anselmus als hoogste subjectiviteitsgedachte is gegeven in id quo majus cogitari nequit in intellectu solo, in de eerste drie niets dan de gedachte van den grond aller realiteit. In de laatste twee bewijzen is betoogd de noodzakelijke denkbaarheid van

1) Zie in den Syllabus, (Syn. Vaticana de Rev. I) onlangs weder geciteerd in de Enc. Pasc. greg. de Thomistische assertie: „Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, *per ea quae facta sunt*, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, Anathema sit."

volmaaktheid in het goede en in alle andere opzichten (*causa* & bonitatis & cujuslibet perfectionis) en van de intellectueele ordening van het wereldverloop (aliquid intelligens a quo omnes res naturales ordinantur ad finem).

In de eerste drie bewijzen wordt de noodzakelijke gedachte van een zijn betoogd ais grond van alle beweging (primum movens quod a nullo movetur), van alle verandering (prima causa efficieus) en alle noodzakelijkheid (causa necessitatis aliis).

Wordt nu in het begrip van de Godheid door S. Thomas, volgens eene problematische en daarom door hem niet nadrukkelijk ingelaschte en betoogde „overeenstemming aller geesten," noodzakelijk samengedacht: het begrip van het hoogst denkbare en het begrip van het zijn, dan is daar de gedachtengang *verzwegen*, die door S. Anselmus in het ontologisch 'bewijs', is uiteengelegd. Deze kritiek is derhalve op het bewijs gericht van uit een standpunt van mindere geesteshelderheid en is dus te verwerpen.

Zijdelings vindt men echter ook bij S. Thomas het Anselmisch bewijs verrijkt met de dupliek van het geschrift „contra insipientem" — gelijk te verwachten was — hier en daar onverholen terug Zoo onder de bewijzen voor het oneindige zijn Gods in de Summa contra Gentiles l. I. c. XLIII, 7. „Dat onze geest," zegt S. Thomas, „al begrijpende, zich naar het oneindige uitstrekt, daarvan is dit een teeken: dat hij, welke eindige grootheid ook moge gegeven zijn, toch eene grootere zich kan denken. Deze innerlijke ordening (ordinatio) van onzen geest naar het oneindige zou vergeefsch zijn, indien er geen oneindig geestelijk wezen was. Er moet derhalve een oneindig geestelijk wezen zijn, dat noodzakelijk het hoogste van alle dingen is, en dat noemen wij God. God is derhalve oneindig." Men ziet, dat hoewel in dit bewijs als gevolgtrekking aan de Godheid

het attribuut der oneindigheid wordt toegekend, daarin eigenlijk het oneindige zijn van een voorwerp onzer neigingen bewezen is. De vorm doet het ons voorkomen, alsof voor de godheid, *waarvan het zijn reeds vooraf voor ons vaststond*, (zie daar) nu tevens bewezen is, dat zij oneindig is. Inderdaad is echter het *zijn* der godheid bewezen. Dit is ook door Fr. Franciscus Ferrariensis in diens bekend commentaar opgemerkt. Hij noteert daar tevens, dat dit een bewijs is van den grond uit het uitvloeisel: dat n.l. onze *geestesaanleg* gericht is naar het oneindige bewijst dat er een grond of oorzaak (causa) van dien aanleg moet zijn. In het Cartesiaansche bewijs komt dit betoog van den inhoud van den grond uit dien van het uitvloeisel met vollen nadruk terug.

Elders spreekt S. Thomas in ditzelfde opzicht dan ook niet van eene ordinatio maar duidelijker van een desiderium intellectus. Deze plaats vinden wij aangehaald in het werk van den abbé A. van Weddingen over Anselmus [1]) naar een eigenhandig geschreven manuscript van S. Thomas, uitgegeven door Migne: „Niets eindigs kan de neiging (desiderium) stillen van den geest, welke hierin blijkt, dat hij, welke eindige zaak ook gegeven zij, aanvangt zich iets hoogers voor te stellen." (gecit. Ed. Migne l. III, c. L.). Hierop volgt hetzelfde betoog als zooeven.

Het merkwaardige en onverwachte van dit bewijs is, dat een subjectief feit als punt van uitgang wordt genomen. De bedoeling schijnt zoo te zijn geweest het op één lijn te plaatsen met de godsbewijzen ex effectibus Dei, waarin van de objectieve wereld wordt uitgegaan. Dat bijv. bij S. Th. Aq. groot gewicht wordt toegekend aan het kosmologisch, het physicotheologisch bewijs en het bewijs uit

---

1) „Essai Critique sur la Philosophie de S. Anselme de Cantorbèry."

de oneindige rijen van bewegingsoorzaken, bewerkende oorzaken enz., vindt zijn reden hierin: dat de buitenwereld als objectieve natuur betrouwbaar wordt geacht. Wijst die natuur in zichzelve heen of boven zichzelve uit naar een ordenend, bewegend, normeerend, veroorzakend wezen, dan heeft de subjectieve geest die zoo licht dwaalt, zoodra hij aan zichzelf is overgelaten, zich naar de objectieve wereld te richten. Dat deze objectieve wereld in den grond en van oorsprong zuiver subjectief is, zal eerst door de scherpzinnigheid van een lateren tijd worden ontdekt en voor zijne rede ontvouwd.

Maar in een systeem, waarin alles licht aan dwaling onderhevig zal worden geacht, wat niet volgt uit objectieve ervaring of objectieve (ervaring overschrijdende) inspiratie, mag als uitgangspunt voor een wijsgeerig betoog geen plaats worden gelaten aan zielsfeiten. Herhaaldelijk worden bij S. Thomas inzichten en neigingen „afgeleid" genoemd die later en elders als 'aangeboren denkbeelden' aan het vaag verloop van innerlijke geloofsuitgroeiingen, vorm en vastheid hebben gegeven. Beweert men dat de idee Gods ons is aangeboren, dan antwoordt Thomas dat het begrip daarvan in ons door opvoeding en langdurige instructie is bijgebracht. De betrouwbare werkingen van het subject zijn hier enkel ordening van objectieve gegevens. Neigingen van het subject en begeerten der ziel kunnen nimmer voldoende grond zijn voor toekenning van realiteit. Wanneer dus de abbé v. Weddingen dit argument van den H. Thomas een „prachtig" argument noemt, dan is dit zeker niet zuiver thomistisch gesproken, en althans niet in den geest der klassieke plaatsen van diens meesterwerken. Zooals reeds is opgemerkt vindt men dit „psychologisch" bewijs in S. Anselmus' antwoord aan Gaunilo. (*Wordt vervolgd*).

DE ONTWIKKELING VAN DE AESTHETISCHE IDEE IN DE 16ᵉ, 17ᵉ EN 18ᵉ EEUW.

DOOR

A. PIT.

In den eersten jaargang van dit tijdschrift, toen ik den overgang van Gothiek tot Renaissance en van Realisme tot Idealisme behandelde, hebben wij den 15ᵉ eeuwschen schilder en beeldhouwer, in Italië, aan het werk gezien; hun kunst was de uiting van eene gelukkige gemeenzaamheid met de dingen om hen heen. Terwijl verinnerlijkte godsdienstigheid den inhoud hunner scheppingen bepaalde, verliet hen daarbij nooit het lustige gevoel de natuur in te lijven. En telkens bleek de inlijving nog niet volledig geweest te zijn, eindeloos was het veld van waarneming. De belangstelling in de wereld, in hun wereld, blijft onverflauwd de voornaamste prikkel van hun doen. Die belangstelling openbaarde zich aanvankelijk in de zakelijke studie van de natuur. Meester en leerlingen wijdden zich met hartstocht aan ontleedkunde en doorzichtkunde, aan het landschap en aan het portret, het bekoorlijk in beeld brengen van het naakte menschelijke lichaam, het schoone daarin te vinden werd beschouwd als een edel streven waaraan geen godsdienstige schroom meer in den weg stond. Gewend om de dingen te bestudeeren en er zich mede te vereenzelvigen, gingen den kunstenaar

nu ook de oogen open voor hetgeen voorgangers in vroeger tijden hadden gewrocht; hij was in staat het werk van anderen voor zich te verkeeren en daaruit te lezen wat van zijn gading was. Hij ging de kunst van het oude Rome beoordeelen. De werken der klassieke oudheid verbaasden hem niet meer, zooals die een Nicolo Pisano verbaasd hadden, hij bootste ze niet meer na, maar hij deed er zijn voordeel meê naar eigen dunk. Kritiek werd over hem vaardig.

Wanneer men eene verzameling Italiaansche bronzen uit de 15e eeuw beziet, dan treft allereerst het levendige pogen alle denkbare houdingen van het naakt in het metaal blijvende vormen te geven. Dikwijls vindt men herinneringen aan dit of aan dat antieke beeld onmiskenbaar terug. Maar van eigenlijk plagiaat kan slechts bij onderdeelen sprake zijn; het verlangen om een waargenomen houding in toepassing te brengen, den indruk van een pas opgevangen gebaar vast te leggen, kortom iets nieuws te maken overheerscht zoozeer, dat tegen overdrijvingen en verdraaiingen van standen zelfs niet wordt opgezien. Wij wezen er reeds op, hoe de eerste Renaissance van den kleinen antieken genius der Romeinsche sarkophagen, het realistische, spelende kinderfiguurtje heeft weten te maken, hoe aldus het bestudeeren van een product uit een vervaltijd er toe leidde, dat de moeilijke opgaaf welke de middeneeuwen niet hadden kunnen oplossen, een thema werd waarop de jonge kunst het liefst varieerde. De brons-plastiek ging hiermede voort. Door het kind en den jongeling in het kenmerkende der leeftijden af te beelden, toonde de kunstenaar zich zelf te begrijpen, niet alleen in eigen gesteldheid, maar ook in aanleg, in aanvankelijkheid en mogelijkheid; hij toonde gevoel te hebben voor de geschiedenis van eigen individu, besef te hebben van graden van ontwikkeling; hij toonde ook in dit opzicht met kritiek te overwegen.

In zoo'n verzameling bronzen zullen wij verder dieren vinden in hunne eigenaardige, scherp waargenomen houdingen: koeien, geiten, krabben, insecten, en voornamelijk het paard wordt bestudeerd. Eerst zullen de antieke paarden van San Marco, te Venetië en het paard van Marcus Aurelius, te Rome, als voorbeeld dienen; Bertoldo, zonder van dat type af te zien, vindt zelf houdingen en drukt bewegingen uit. Leonardo da Vinci kijkt naar de paarden der Dioscuren, te Rome, wanneer hij zijn ontwerpen voor het standbeeld van Franccsco Sforza op het papier phantaseert. Tot op zekere hoogte navolging dus, maar navolging met kritiek.

Van de schilders is Mantegna degeen die het meest naar de antieken gekeken heeft. Van zijn meester Squarcione moest hij zelfs, voor zijn muurschilderingen in de „Eremitani" te Padua, het verwijt hooren, dat zij te zeer Romeinsche bas-reliefs herinnerden, maar hoe men er toen ook over gedacht moge hebben, wij bewonderen het, dat zijn liefde voor de oudheid toch in het minst geen afbreuk gedaan heeft aan zijn oorspronkelijke vindingskracht; zijn kieskeurigheid bleef ongerept. Degeen die, te Mantua, in het oude paleis, de Camera degli Sposi heeft gezien, zal moeten getuigen, dat geen tijdgenoot gelukkiger portretgroepen heeft weten te maken, of beter zijn liefde voor mooie dieren heeft getoond en geestiger en gracelijker van het kinderfiguur heeft gebruik weten te maken. Het turen op het antieke marmer heeft ook blijkbaar zijn gevoel voor kleuren geenszins verstompt. Want krachtiger en tevens rustiger coloriet dan op de wandschilderingen in deze vertrekken is moeilijk denkbaar.

Het onderscheidingsvermogen geeft de kunstenaar van de 15e eeuw over aan volgende geslachten; het is de erfenis waar de geheele 16e eeuw op teert; het is het teeken waaronder de aesthetische Idee zich in de volgende tijden zal ontwikkelen.

Het eerste verschijnsel dat ons daarbij treft is, dat het samengaan van hare uitingen in bouwkunst, beeldhouwkunst en schilderkunst vervalt.

Zoolang beeldhouwkunst en schilderkunst beide nog in het stadium der potentialiteit verkeerden, konden zij samen opgelost worden in de bouwkunst, waar de aesthetische Idee in onontwikkeldheid schuilgaat.

Het gebouw is eene uiting van het geestelijke leven dat zich als zoodanig nog niet heeft bepaald. Het gebouw doet een ikheid vermoeden die nuttigheidsgevoel heeft en voldoening vond in zeker samenspel van lijnen, maar verder laat het niets omtrent die ikheid vernemen. Toen beeld en schilderij, in de middeneeuwen, evenmin iets meer omtrent het waarnemend subject vermochten te zeggen dan, dat het de Godheid wenschte te eeren, konden de drie kunsten samengaan en kon de bouwmeester ze leiden tot verheerlijking van het éene bovenzinlijke. Toen de aesthetische Idee zich in het beeldhouwwerk en in het schilderij der renaissance gesteld had, tot zelfbewustzijn was gekomen, werd dat samengaan eene onmogelijkheid en vertoonde zich een van elkaar onafhankelijke ontwikkeling, eene ontwikkeling, die ook binnen het gebied van beeldhouwkunst en van schilderkunst een eindelooze verscheidenheid deed ontstaan.

De kunstenaars zijn allen behebt met dien zin voor kritiek welke uit alles, en overal vandaan, het goede haalt. Zij die in aanmerking komen, hebben allen trekken gemeen, maar bieden tevens zooveel verschilpunten, dat zij het verwijt van niet oorspronkelijk te zijn ontgaan. Niemand beschuldigde een ander van aesthetischen diefstal, omdat alles als gemeen goed beschouwd werd dat door een iegelijk naar eigen goedvinden en op verschillende wijzen gebruikt en verbruikt werd.

Wat de van Eycken in het noorden gevonden hadden, wordt, zoodra het in Italië gekend wordt, met geestdrift aanvaard. Van Eyck had zijn menschelijke figuren in de atmosfeer weten te zetten, de omtrekken waren verzacht, het scherpe der overgangen verdween in het waas van halve tonen. Zijn coloriet had er een ongekende rijkdom en rijpheid door verkregen. Ontegenzeglijk was het de luchtgesteldheid van het noordelijke vaderland welke den krassen waarnemer den reuzenstap vooruit had doen nemen. De Italianen, onder hun helderen hemel, in hun kristallig doorschijnende lucht, waren er niet toe gekomen; zij hadden er de behoefte ook niet toe gevoeld. Zoodra echter de oogen geopend waren, werd de les ten nutte gemaakt. De Venetianen, met Gentile en Giovanni Bellini aan het hoofd, verwerkten haar en voerden haar op tot de bekende schitterende uitkomsten.

Omgekeerd aanvaardde het noorden, zoodra er de kunst in het werk van Klaas Sluter en van de van Eycken een wedergeboorte beleefd had, de Italiaansche vindingen. Toen de kunstenaar zichzelf in de natuur had leeren kennen, waardeert hij ook wat anderen maken en, gelijk de kunstenaar, ook de kunstliefhebber. De heerschappij van de realistische kunst haalt ook het kunstwerk van buiten de grenzen binnen. Het realisme heeft de neiging het nationalisme op te heffen. De Hertog van Berry, René van Anjou, de groote beschermer der realisten, zijn verzamelaars van Italiaansche kunst. Jean Fouquet, de eerste Franschman die werkelijk doortrokken is van den geest der van Eycken, heeft, op reis in Italië, niets geen moeite om zijn zuidelijke collega's te begrijpen. Perréal, de schilder van Karel VIII, geeft zich geheel aan de Italiaansche kunst; en, evenals hij, de meesten, zoowel in de Nederlanden als in Frankrijk.

Wij zullen moeten toegeven, dat de renaissance in het

noorden een veel minder krachtige is geweest dan in Italië. Ik wees er reeds op, dat de opvolgers van de van Eycken aanmerkelijk minder knap waren dan hun meesters. Ook Sluter heeft maar zeer weinig navolgers gehad die de kunst op zijn peil hielden. De Italiaansche kunst kreeg daardoor vrij spel en het wordt moeilijk, vooral in den overgangstijd, nog iets van nationale eigenschappen te herkennen.

De ontwikkelingsphase, waarin de aesthetische Idee, na de zegepraal van het realistische kunstwerk was gekomen, kenmerkt zich door eene onvermoeide bereidvaardigheid van onderzoek. Het gevaar van vervreemding van de natuur, tijdens de eerste renaissance, toen telken male tot de scheppingsdaad van den kunstenaar de verrassing, door het aanvankelijk buiten hem gewaande, aanleiding was, toen de natuur, als het andere, nog onmiddelijk bepalend moment was, dat gevaar wordt opgeheven door de speurende, door de zich in zichzelf onderscheidende rede.

Door het handelen van den lateren 15^{e} eeuwschen en van den 16^{e} eeuwschen schilder en beeldhouwer wordt de verrassing overwonnen, verdiept het gevoel zich tot een weten. Hij weet, dat zijn aandoeningen zich laten veruitwendigen en verzakelijken tot kunstwerken, hij leert die aandoeningen gebruiken, verwerken als hulpmiddelen; de kunstenaar komt tot de wetenschap van zichzelf, tot een wetenschap waarin zijn onderzoekingslust een eindeloos veld van werkzaamheid vindt.

In Michel Angelo's kunst verscheen de aesthetische Idee op en voor zich zelve. Het individu had zich als totaliteit begrepen, een 'ik' dat zich het veeleenige ware wist. Dat individu behoefde zich zelf geen rekenschap meer te geven van de doorgemaakte aandoeningen, het was onbewust het bewuste produkt geworden van onmiddelijk tot gevoelens verinnerlijkte aandoeningen, gevoelens welke zich dan in

het geheugen tot beelden vaststelden en zich veruitwendigden en verzakelijkten. De wereld van Michel Angelo was een voor zich zelf volmaakte wereld. Voor tijdgenooten baarde zijn kunst echter dezelfde verrassingen welk elk ander ding zoude gebaard hebben. Het idealisme van Michel Angelo is een verheven realisme, waarin de realiteit is opgeheven en dan ook voor anderen de opvoedende kracht verloren heeft. De goedkeuring en de bewondering van den tijdgenoot was niet meer dan een bloote verzekering. Deze vermocht van Michel Angelo's kunst niet meer te verwerken, dan wat zijn eigen onderscheidingsvermogen reeds onbewust van elders tot het zijne gemaakt had. Zij die de uiterlijkheden er van nabootsten, bedreven een leege daad waar de aesthetische Idee buiten zich zelve verkeerde. Als een afschijnsel kan sommig werk der navolgers van Michel Angelo ons behagen, voor de geschiedenis der aesthetische Idee blijft het een te verwaarloozen factor.

Wij moeten het verloop van de aesthetische ontwikkeling zoeken bij de kunstenaars in wie de zich in zichzelf onderscheidende rede werkzaam is.

Toen het verkeerde idealisme van Michel Angelo geen toekomst opende, bestendigde de Idee zich hoofdzakelijk in de kunst van de latere 16e eeuwsche schilders. Van de op den voorgrond tredende figuren heeft alleen Leonardo da Vinci ook gebeeldhouwd, maar, voorzoover wij ons uit zijn overgebleven teekeningen een oordeel over zijn plastiek kunnen maken, schijnt het, dat hier zijn rusteloos zoekende geest niet altijd voldoende vormend wist te denken om ook te kunnen voortbrengen, volkomen in tegenstelling met de harmonie tusschen het zien en het doen van Michel Angelo. Zijne bewegelijke gedachten vonden eerder uitdrukking in de schilderkunst. In de zoogenaamde „Joconde" van het Louvre zien wij die kritische belangstelling, die

telkens op andere punten zich vestigende aandacht, die van den hak op den tak springende verbeelding toch een geheel voortbrengen dat met schier ongeëvenaarde macht ons boeit.

Waarover denkt die vrouw eigenlijk, wat wil zij, waarom heeft de kunstenaar die kalme figuur in dat angstig chaotische landschap gezet? Is haar glimlach spottend of streelend en wat bracht er den schilder toe zijn veelzijdige bedoelingen, zijn vermoedelijk onderling tegenstrijdige gedachten te verwazen, te versmelten in die doorwrochte, onpersoonlijke schildering van een nooit falende, zich altijd gelijk blijvende techniek. Het schijnt alsof wij hier voor een onoplosbaar raadsel staan. Het zal blijken, dat wij raken aan het bij uitnemendheid kenmerkende van de phase waarin de beeldende kunst zich thans ontwikkelt.

Wat wil hij eigenlijk zeggen? Die vraag stellen wij ons altijd weer. Nemen wij maar eens een ander portret van Leonardo, de Lucrezia Crivelli, eveneens in het Louvre, of nemen wij een portret van Titiaan, den „Engelschen edelman'' in 't Palazzo Pitti, te Florence, of den „Man met den handschoen", in 't Louvre, — niet zijn portretten van officieele personen, als zijn Karel V of Philips II, maar een portret waar hij zijn model met liefde bestudeerd heeft, waar hij zijn opmerkingsvermogen ten volle heeft ingespannen, — altijd vinden wij dien raadselachtig turenden blik, welke wel iets zeer kras levendigs aan de personages geeft, maar tevens het onbestemde, het zich nog niet bepaald hebbende dat men ook bij een mooi dier aantreft.

Raphaëls portretten zijn minder verontrustend, er spreekt een evenwichtige kalmte uft, een overtuigd zijn van eigen weten en kunnen dat zich aan den toeschouwer meedeelt, maar toch werken zijn portretten uitsluitend door uiterlijken pracht, een denker heeft Raphaël nooit geschilderd.

De oplossing van het raadsel zal wel zijn, dat nog Titiaan, noch Raphaël iets bepaalds wilde zeggen. Zij leven, zij leven heftig, zij nemen waar naar alle kanten, met scherpte en met volle toewijding van hun gloeiend temperament, maar in hun felheid blijven zij altijd eenzijdiglijk bij uiterlijkheden. Bij slot van rekening vinden wij den geheimzinnigen blik der Joconde ook bij de maagd Maria, bij Johannes den Dooper en bij alle heiligen terug; Leonardo schept een type van eender kijkende koppen dat zelfs anderen van hem overnamen. En den verontrustenden blik van Titiaans portretten vinden wij niet alleen in Italië, maar ook bij Dürer, bij Holbein, bij den Franschman Clouet, bij nagenoeg alle 16e eeuwsche portretschilders, bij den één in heviger, bij den ander in minder hevige mate.

Trouwens, al doorzien wij den greep, toch zullen wij altijd zonder voorbehoud onze bewondering blijven geven, indien ten minste aan de uitvoering, aan de techniek met dezelfde toewijding is gewerkt, indien ook hier een leven van onderzoek, van onophoudelijk streven naar verbetering spreekt. Wij zouden zelven van de Idee verlaten moeten zijn, wanneer wij ons niet gewonnen gaven aan de veelzijdige eenzijdigheid van de reuzen die men Leonardo, Rafaël, Giorgione, of Titiaan noemt. Wij laten ons weer altijd meeslepen en meenen telkens, dat er nooit iets beters is gemaakt. Beter niet, dat is ook zoo, maar anders wel en het laatste woord is nog niet gesproken.

Waarlijk groote kunstwerken zijn altijd betrekkelijk volstrekt schoon. Betrekkelijk volstrekt schoon is de kroning van de maagd Maria aan de Notre Dame te Parijs, of de David van Donatello, of de Joconde van Leonardo, of de Staalmeesters van Rembrandt, of de Voltaire van Houdon. En betrekkelijk volstrekt in schoonheid is het eenzijdig

aangekeken landschap van Giorgione, van Titiaan, of van Breughel, zoowel als een landschap van Ruysdael, want in het eerste is de bijzondere eigenschap even volkomen tot uiting gekomen als het synthetische in Ruysdaels kunst. Voor Titiaans landschappen, bij het aanschouwen van in zon badende heuvelen, boomen en gebouwen, worden eigen herinneringen van dierlijk genot wakker, bij Giorgione voelen wij ons weer gedrukt door vroeger beleefde mystiek van dramatische lichteffecten, bij Breughel herleven wij het frissche gevoel van najaarswandelingen, of het afgematte huiswaarts keeren na lange wintertochten en zoo worden wij evenzeer van eigen stemming vervuld als wij straks van Ruysdaels stemming vervuld zullen worden.

Met het zoogenaamde genre, waarvan wij de eerste gedachte reeds op het einde der 15e eeuw, bij Carpaccio en Giorgione, vinden, gaat het niet anders. Wij zijn overtuigd, dat de tafereelen van het publieke en intieme Venetiaansche leven, zooals Carpaccio die geeft, even zoovele documenten zijn waaruit gebaar en houding van die menschen ons duidelijk worden, met niet minder getrouwheid dan later de schilderijen van een Pieter de Hoogh of van een Delfschen Vermeer ons van het Hollandsche leven in de 17e eeuw vertellen. Want het enkelvoudige, op één houding gerichte gebaar waarin de figuur van Carpaccio tijdelijk opgaat, is niet minder juist weergegeven, dan het even geschetste, ingehouden gebaar van de bezonnen gedachten waarin de 17e eeuwsche Hollander leeft. Inderdaad het behoeft moeizame, vergelijkende kritiek om het verschil in uitingen der Idee te begrijpen, verschil der momenten van haar dialectisch bewegen in 15^{e}, 16^{e} en 17^{e} eeuw. Maar wij zullen dan tot het besef komen, dat bij gelijkwaardige individueele vermogens, toewijding en uiting, van hooger of lager kunst in den gewonen zin van het

woord geen sprake meer kan zijn, dat met het hooger of lager slechts verschillende phasen van ontwikkeling der Idee worden bedoeld, dat het onontwikkelde het ontwikkelde inhoudt, het bijzondere het algemeene, evenals het ontwikkelde het onontwikkelde vooronderstelt en het algemeene het bijzondere.

Zoo vragen dan na de groote schilders die wij reeds noemden ook nog anderen, die weer op hun manier de natuur aankeken, om onze belangstelling; ook in hen leert de Idee zich van een bijzonderen kant kennen. Eerst Correggio en Tintoretto wier beste stukken het spelen van het licht op het naakte menschelijke figuur met voorliefde laten zien: de fijnheid van gebroken vleeschtinten in koele doorzichtige schaduw, naast heldere zonlichtpartijen. Dan de groote Bologneezen, de zoogenaamde manieristen, vóór allen de Caracci, die, zonder voorbehoud partij trokken van alles wat voor hen gemaakt was en die in de zatheid van hun weten en van hun kunnen, als een uiting van eigen vernuft, zich gingen toeleggen op een bepaalde, zijdelingsche, scherpe phantastische verlichting. Eendeels vereenzelvigen zij zich met wat anderen uitgedacht hebben, anderdeels gaan zij terug naar de natuur om een nog onbestudeerd kantje waar te nemen, aldus een innerlijke tegenspraak vertoonende van idealisme en realisme welke op een komende kentering wijst, op eene naderende verkeering van de Idee. Met de Caracci zijn wij in de 17e eeuw gekomen; Rembrandt staat geboren te worden.

Om de 17e eeuw te begrijpen, moeten wij eerst op onze schreden terug en nagaan wat er, in de 16e eeuw, in Duitschland en in Frankrijk gebeurd is; maar hier zij er reeds op gewezen, dat, na in de plastiek, met name in die van Michel-Angelo, een idealistischen vorm gevonden te hebben, die in de phase van het realisme te ver-

wachten was, de Idee in de phase van de zich in zich zelve onderscheidende rede het streven openbaart in het schilderij tot idealisme te komen, zich zelve weer te vinden.

In Duitschland kunnen wij niet, gelijk in de Nederlanden en in Italië, wijzen op een plotseling, zelfstandig ontwaken van het begrip. Den Duitschen kunstenaar werd de weg gewezen door voorbeelden van buiten ingevoerd. In de eerste plaats was het wel de prentkunst, houtsnee en kopergravure welke door haar voorbeeldeloos snelle verspreiding de nieuwe zienswijze binnen de grenzen bracht. De geconcentreerde compositie, zoo eenvoudig levendig in het lijnenspel der kleine prentjes uitkomende, gemakkelijk begrepen, werd aanstonds aanvaard en dienstbaar gemaakt ter verduidelijking van den tekst der volksboeken. Ik herinner slechts aan de „Geistliche Auslegung des Lebens Jesu Christi" in 1470 te Ulm verschenen, waarin men de hand, of althans den invloed van Martin Schoen heeft herkend, aan de „Seelen Würzgarten" van 1483, door Johannes Zainer te Ulm gedrukt, aan den „Schatzbehalter, „oder Schrein der wahren Reichsthumer des Heils und „ewiger Seligkeit", geillustreerd met medewerking van niemand minder dan Michel Wohlgemut, om te laten beseffen hoe de Nederlandsche editie der „Biblia Pauperum" en van het „Speculum humanae salvationis" haar invloed niet gemist hadden.

Evenzeer als de Nederlandsche prentkunst werd ook de beeldhouwkunst van Claas Sluter aanvaard, zoowel onmiddelijk, als gezien door de plastische schilderkunst der van Eycken en van hun leerlingen. Men zou zeggen, dat de schilders Conrad Witz van Bazel, Hans Multscher van Ulm, Lucas Moser van Weil verluchte steenen of houten beelden schilderen, in den stijl van die aan de Chartreuse

te Dijon, en tot diep in de 16e eeuw blijft het mode aan een zelfde altaar, naast elkaar, paneelen versierd met schilderwerk en met zeer laag gepolychromeerd relief te plaatsen, waarin nog altijd de stijl der Vlaamsch-Nederlandsche kunstenaars is te herkennen. Die verwarring, of vermenging der beide kunsten, beeldhouwkunst en schilderkunst, veroorzaakt door onontwikkeldheid van de Idee, door een gebrek aan oorspronkelijkheid, leidt zelfs tot een eigenaardigen stijl. In Franken, Zwaben, Beijeren, aan den Neder-Rijn wordt die stijl gevarieerd, zoodat men zelfs van verschillende scholen zou kunnen spreken, maar overal wil de beeldhouwer schilderachtige effecten bereiken en lukt het den figuurschilder niet zich los te maken van het plastische, zoodat hij het nooit tot een harmonisch, door de atmosfeer gebonden kleuren-geheel brengt. De beeldhouwers Veit Stoss en Tilman Riemenschneider zoeken door de hoekige plooien van hevig bewogen stoffen, sterke licht en schaduw-effecten te bereiken, daarentegen hebben de oude Holbein, Cranach, Hans Pleydenwurff en zelfs de groote Matthias Grünewald, in hun ontegenzeggelijk picturaal vermogen, toch altijd het vrijstaande beeld voor oogen. Het lijkt wel alsof schilder en beeldhouwer de natuur niet uit eigen ervaring kennen, maar slechts van hooren zeggen. Zij zoeken bij elkaar steun om het gebrek aan onmiddelijke studie naar de natuur te verhelpen.

Dat halfslachtige karakter der Duitsche kunst treft ons evenzeer, wanneer wij gaan letten op de Italiaansche elementen welke naast de Nederlandsche den kunstenaar geboeid houden. Een krasse figuur als Grünewald gaat voor zijn Madonna van Colmar zonder schaamte te rade met het koptype van Leonardo da Vinci dat dan op het naar Nederlandsche mode gedrapeerde lichaam schier onherkenbaar wordt. De beeldhouwers Peter Fischer en Conrad Meit geven

Italiaansche houdingen aan hunne dikgebuikte mannen en vrouwen, met afhangende schouders, wier, door Duitsche kleederdracht vervormde lichamen, de meest belachelijke naaktfiguren geven. Uit dit alles, kortom, spreekt eene innerlijke weerstreving tusschen eclecticisme en naturalisme welke alleen dan tot wat blijvend schoons kan leiden, indien de kunstenaar eens tijdelijk het accent op het naturalisme legt en zijn aandacht op èèn bepaald punt wil en kan vestigen. Zoo de oude Holbein in zijne geteekende portretten, zoo de groote bend landschapschilders die om het zeerst door hunne verfijnde opmerkingsgave deze en gene bijzonderheden weten vast te leggen.

Onder allen neemt Albrecht Dürer een bijzondere plaats in. Men zou hem den Leonardo da Vinci van Duitschland kunnen noemen. Door zijne tedere belangstelling in al het menschelijke van zijn tijd moeten wij hem zijn tekortkomingen in sommige technische bedrevenheden, in doorleefde oorspronkelijkheid vergeven. Hij heeft een wereld apart voor zich geschapen die, in hare eenzijdige overspannenheid, met dat al een ideëele wereld is, die ook al weer in hare betrekkelijke volstrektheid niet na kan laten ons telkens met liefde te vervullen. Met de verdere aesthetische ontwikkeling heeft de wereld van Dürer echter minder te maken dan men zou verwachten na den grooten roep welke van hem is uitgegaan.

Onmisbaar daarentegen zullen zij die het landschap bestudeeren, in dit opzicht, blijken te zijn.

Wanneer men eens een portefeuille doorbladert met facsimile naar de teekeningen van een Altdorfer, een Hirschvogel, een Lautensack, een Springinklee, een Sebald Baumhauer, een Tobias Skinner, waarin het landschap zoo menigmaal een hoofdrol speelt, dan zal men er van doordrongen worden, dat het al die lieden, ook waar zij soms

nog een bijbelsche voorstelling als een vlucht naar Egypte, een aanbidding der koningen, een geboorte uitbeelden, in de eerste plaats om het schilderachtig landschappelijke te doen is. Het behoorlijke wegschuiven en uiteen houden der verschillende plans wordt als een geliefd probleem behandeld dat niet te ingewikkeld kan zijn; men is er op uit den hemel met de wolkenfiguren te laten welven; de boomen en planten worden in hun groeiing, in hun schors en bladvorm aangeduid alsof het teekeningen voor botanische studiën gold. Het lustige gevoel dat het zijn in de vrije natuur hun bezorgt, ontleden deze kunstenaars onmiddelijk in liefde voor onderdeelen. Zij zijn de voortreffelijke leermeesters geweest van mannen als Hercules Seghers, Rembrandt en Ruysdael die dan ook nooit geschroomd hebben hun technische manieren en eenmaal door het publiek begrepen uitdrukkingswijzen braaf over te nemen.

Na het grootsche en indrukwekkende dat een Giorgione of een Titiaan in het landschap hadden gezien, geven de 16e eeuwsche Duitschers het liefelijke en intieme er van en zoo hebben zij in dit opzicht het schijnen der idee alweer vervolledigd.

Ten slotte de aesthetische Idee in het Frankrijk van de 16e eeuw. Zij uit zich hoofdzakelijk in een plastische kunst welke, gelijk wij zien zullen, het karakter van een voorbereidende kunst blijft vertoonen en dan ook betrekkelijk laat, eerst in de 18e eeuw, hare idealiteit zal onthullen.

Wij hebben er reeds op gewezen, dat, door het weinig krachtige leven der eerste renaissance in Frankrijk, de kunst van een Fouquet en van de school van Sluter geen blijvend nationaal verschijnsel vermocht te worden; het is alleen aan de groote technische geoefendheid te danken van den Franschen beeldhouwer, dat hij in zijn navolging van Italiaansche kunst toch nog iets eigens bleef houden.

Na het eerste binnendringen der Italiaansche werken zullen krachtige naturen als die van een Michel Colombe eigenlijk niet meer doen dan hun manier wat verzachten. Het realisme van Sluters volgelingen ontspant zich. Om de beelden van Michel Colombe laten zich andere groepeeren die van een zelfden geest getuigen. De St. George in het Louvre, afkomstig uit het kasteel van Gaillon, is een zeer levend product van de gelukkige mengeling van Italiaanschen en Franschen stijl. Het belooft een toekomst van wijziging en van ontwikkeling, die dan ook niet is uitgebleven.

Blijkbaar kwamen de Italiaansche kunstenaars die zich in Frankrijk vestigden onder de bekoring van hun nieuwe vaderland en brachten nagenoeg een gelijkwaardig offer van nationale eigenschappen als hun nieuwe kunstbroeders; door een wrijving en wisselwerking tusschen Fransche en Italiaansche richtingen ontstaat er een niet miskenbare nieuwe kunst. Vergelijkt men de beelden van Jean Juste (de familie der Justes, of Giusti, had zich uit Florence in Frankrijk gevestigd en werd door het Fransche hof aan het werk gezet) aan de graftombe van Lodewijk XII te St. Denis, met die van Michel Colombe, dan zal men bevinden met werken uit een zelfde school te doen te hebben.

Op één gebied volgde de Fransche kunst nagenoeg slaafs de Italiaansche, namelijk op het gebied van het ornament; even getrouw althans als de Italianen vroeger het klassieke ornament hadden overgenomen.

Men kan dit betreuren, want het ornament in de Fransche gothiek had het uit den aard der zaak tot een hoogte gebracht welke, om zoo te zeggen, niets te wenschen overliet, volkomen meegaande met de architectuur. De kunst van het ornament is bij uitnemendheid een dienende kunst, een zich aanpassende kunst, een kunst voor iets anders,

waarin de aesthetische Idee nooit voor zich zelf komt te staan. Het tot zich zelf komen in het realisme is hier uitgesloten. Zoo was dan uit den aard het ornament geroepen, om in de middeleeuwen tot volmaaktheid te komen.

Toen door de renaissance het verband der kunsten uitéén was gevallen, werd het ornament iets zonder eigen beteekenis, iets bijkomstigs. Aan geen bepaalden stijl meer verbonden, werden de motieven naar welgevallen aangebracht. Zonder geleidelijke overgangen, of wel overwogen vervormingen worden eerst eenvoudig antieke elementen naast middeneeuwsche elementen gezet, om die vrij spoedig geheel te verdringen.

Dit zonder meer overnemen van het reeds bestaande beteekende een verslapping in de beweging van de aesthetische Idee welke zich ook elders als in de bouwkunst liet gelden. De kunst van een man als Jean Goujon die wel het zuiverste denkbeeld geeft van het streven der Fransche beeldhouwers, toen de Italiaansche smaak burgerrecht had gekregen, die kunst, van hoeveel smaak, van hoeveel technische bedrevenheid die overigens ook getuigen mag, wil toch eigenlijk niet meer dan het menschelijk lichaam aan het ornament aanpassen, het als ornament bezigen. Dat een groot meester hiervan iets zeer verleidelijks kan maken, laat zich denken, maar voor de verdere ontwikkeling beteekent het niets. Deze wijze van werken heeft geleid tot het bezorgen van een kanon voor het menschelijk figuur, tot een zeker academisme. Uitmuntend geschikt voor de kleinkunsten: gouden zilversmidskunst, ceramiek enz. waar het ornamentale op den voorgrond moet treden, was de richting hoogst gevaarlijk voor de vrije beeldhouwkunst. Zij is als het ware de voorbereiding tot Jean de Bologne en tot het academisme der 17e eeuw.

Aan Jean de Bologne denken wij, wanneer wij van Michel

Angelo's navolgers spreken. Wij weten dan met iemand te doen te hebben wiens eigen werken en streven beheerscht wordt door het bewonderen van het werk van anderen. Hem dreef niet de zin naar onderzoeken en ontleden. Voor het begrijpen was een aannemen en rustig gelooven zonder meer in de plaats gekomen, een gelooven dat, door het werkeloos en onwezenlijk bestaan van bij zich zelf verblijvende en zich zelf opheffende gedachte-beweging, van den aanvang af bestemd was om te sterven, een gelooven dat ook het 17e eeuwsche academisme van Colbert beheerscht en dan, in den letterlijken zin van het woord, door de verveling zijn dood vindt.

De Fransche school werd gered door het weten van de naast het academisme zich ontwikkelende portretkunst. Daar laat zich dan weer het geduldig waarnemen van onderdeelen, het ijverig bestudeeren van anatomie en physionomie gelden. Germain Pillon heeft in zijn bustes van Hendrik II en Hendrik III proeven van nauwgezette, niets ontziende portretkunst gegeven, waarvóór men zich telkens afvraagt, hoe het mogelijk is, dat vorsten, allerminst van ijdelheid ontbloot, konterfeitsels duldden welke, door hun onverbiddelijk naturalisme, de verfoeilijke karaktereigenschappen der modellen als van de daken schreeuwden. Zijn bronzen beeld van den kanselier de Biragué (Louvre) is een meesterstuk, wederom volstrekt maat gevend voor de ontwikkeling der Idee in de besproken phase. Na Pillon noemen wij de medailleurs Guillaume Dupré, Frémy en Warin, wier kunst nog het scherp ontledende, het naast elkaar zetten der trekken, eigen aan de 16e eeuw, vertoont. Eindelijk Guillain de maker der bronzen beelden van Lodewijk XIII, Anna van Oostenrijk en Lodewijk XIV, als kind, beelden waarin een synthese voor den dag komt welke het idealisme van de 17e eeuw beteekent.

In de tweede phase van de renaissance was de kunstenaar tot de wetenschap van zijn eigen aandoeningen gekomen. Zijn ,ik' kende hij als het wezen van het door hem waargenomene. Hij had de natuur van verschillende kanten aangekeken en het onderscheidene, de bijzonderheid, had hij, door eigen handelen, tot algemeenheid verheven, eene algemeenheid echter welke voor anderen, met gelijken geest van onderzoek behebt, als zoodanig geen waarde had en ook niet als het ware werd beschouwd. Naar andere bevrediging werd dan ook telkens gezocht. Dit rustelooze doen had onderwijl de betrekkelijke geldigheid van het onderscheidene, van de bijzondere algemeenheid doen inzien en veroorzaakte, door de bekendheid met die onderling betrokkene bijzonderheden, een nieuwe stemming welke, neergelegd in een kunstwerk, als een synthese van het voorafgaande onderzoek zich openbaarde. Reeds vroeger zagen wij een synthese ontstaan op eigen bodem van de Idee, toen het geheugen vervuld was van de waargenomen vormen en thans, nu de vindingen van den kunstenaar vindingen zijn van het bewuste ,ik', nu het inderdaad werkzame begrippen zijn die zich in hunne negativiteit bestendiglijk verkeeren, nu was in den vollen zin van het woord de synthese begrijpelijk. Bij elke nieuwe zelfbestendiging des begrips toch blijft de vorige verondersteld. In deze wordende beweging vult zich het bewustzijn met eigen momenten. Wanneer de beeldhouwer of de schilder de in zich zelf onderscheidene momenten in een kunstwerk synthetiseert, wanneer er harmonie van begrip is, wanneer uit onrust rust is gekomen, dan zeggen wij, dat er stemming in zijn kunstwerk is.

Door de voortdurende waarneming was de ikheid gevoed en gevormd tot eene op en voor zich werkzame wereld die om alle belangstelling vroeg. Het godsdienstig gevoel,

als het afhankelijkheidsgevoel van een ander ‚zijn', vervaagt zich en zet zich om, verinnerlijkt zich, tot een levend menschelijk gevoel. De mensch, niet meer hoofdzakelijk in zijn uiterlijke handelingen, of in zijn verhoudingen tot het oneindige, maar in zijn vreugde en in zijn verdriet, in zijn begeerten, in de aandoeningen veroorzaakt door zijn samenleving met andere menschen, boeit den aandacht van den kunstenaar.

De nieuwe synthese, de nieuwe „stemming" vinden wij in het landschap, wel voor het eerst en zeker het meest treffend uitgedrukt in het werk van den Hollander Hercules Seghers. Met ongekende kracht worden ons de ontroeringen van den schilder medegedeeld; wij zijn met hem in het woeste berglandschap, waarvan wij nu niet meer dit of dat onderdeel bewonderen, omdat het eigen herinneringen oproept, maar wij worden door het schilderij aangegrepen zoo als de maker er van door de natuur werd aangegrepen. Naar den horizont ziende, waarheen het lichtend uitspansel het oog trekt, voelen wij naast ons de ontzetting van den stijlen rotswand en de verlaten eenzaamheid van den kalen ouden sparreboom. Niet meer de verbrokkeling en kleineering van het effect, als bij de 16^{e} eeuwsche Duitschers, niet meer het hooge van Titiaan en Giorgione, maar het vergemeenzaamd menschelijke dat aan ontzag en aan vertrouwdheid, aan het grootsche en het liefelijke gelijkelijk een plaats geeft. Het berglandschap maakte indruk van ontzetting op den schilder, maar een indruk welken hij meteen beheerschte. De bebouwde vlakte vond hij liefelijk, maar zonder in kleinzieligheid te vervallen, wist hij er de frissche poezie van mede te deelen. En de diepere gevoelens worden nu ook in een rijkere, vrijere taal geopenbaard; de manier van schilderen heeft zich gewijzigd, de toets is breeder geworden, de verf malscher, de overgangen weeker;

ruimere gedachten brachten gemakkelijker beweging van doen mee.

Met Hercules Seghers is het 17e eeuwsche landschap geboren; dat van Rembrandt en van Ruysdael, van van Goyen en van Hobbema is in wezen niet anders. Ook de manier van schilderen heeft Seghers aan zijn groote opvolgers geschonken. Voor het werk van dezen voorganger staande, zijn wij wederom getuigen van een nieuwe scheppingsdaad, waarin de aesthetische Idee tot bezinning van hoogere vrijheid komt.

Ten opzichte van de uitbeelding van het menschelijk figuur in zijne verrichtingen was de ontwikkeling eene meer moeizame. De wereld is lang tevreden geweest met wat Titiaan en mannen als Antonie de Mor en Nicolaas Neufchatel hebben gedaan; den grooten Rembrandt zelf ziet men lang tasten en zoeken, zijn profijt doende met alles wat Italianen en Duitschers vóór hem hadden gevonden, eer hij zich heelemaal wist uit te spreken. Het is allereerst de exuberante persoonlijkheid van Rubens, waar hij in zijne nog zoogenaamd kerkelijke kunst op prachtig brutale, ik ging haast zeggen onbeschofte wijze zijn aanbidding van het menschelijke ten toon spreidt, het is Rubens die in zijn heerlijke zinnelijkheid op éénmaal de techniek uit het benepen drooge, angstvallig peuterige zijner noordelijke kunstbroeders wist te halen en aan het kijken van heel zijn tijd een niet genoeg te waardeeren les wist te geven. Hierin zit ontegenzeggelijk zijn verdienste. Met zijn handigheid van doen, moest synthese van kijk en ook van verkregen effect gepaard gaan. De gewoonte van de herhaalde daad gaf hier aan de vereenzelving met het geziene het onmiddelijke.

Vergelijken wij eens een portret van Antonie de Mor of van Dürer, of van Holbein met een portret van Rubens.

Bij de eersten zijn de afgebeelde personen allen in zich zelf gekeerd, het schijnt, dat zij de hoekigheid van hun karakter nog niet door den omgang met anderen hebben afgeslepen. Die lieden houden hun blik op iets bepaalds gevestigd, zij observeeren in gespannen aandacht. Rubens daarentegen, denken wij bijv. aan het mooie portret van Maria de Medicis in het Prado, laat ons een vrouw zien die in rustig levensgenot ter neer zit, deze heeft blijkbaar zich zelve in harmonie met anderen gestemd, zij heeft niets te verbergen; geheel haar wezen straalt naar buiten. Een mysterie is opgelost; wij weten voortaan wat wij aan de geportretteerde menschen hebben.

Wat een man als Rubens vermocht te leeren aan anderen, zien wij bij Velasquez. Diens eerste portretten hebben ook nog iets van het starre zestiende eeuwsche, de kennismaking met Rubens' kunst schijnt daar verandering in gebracht te hebben. Het portret krijgt openheid en vrijheid van blik, losheid van houding. En meteen verandert de techniek; in de plaats van den zwaren toets, de moeizaam doorwerkte dikke verflaag, het gedempte koloriet, komen de gemakkelijke behandeling, de luchtig aangebrachte koele schaduwen, de handige glacis.

En eindelijk, om zich te overtuigen van het anders worden der kunst, vergelijke men eens een landschap of naakt figuur van Titiaan met een zelfde onderwerp door Rubens behandeld. Nemen wij den Adam en Eva van Titiaan, in het Prado, te Madrid, met, daar naast, de copy van Titiaan. De eerste behandelt het landschap nog zuiver als een decoratieven achtergrond, waarin de natuur als zoodanig nog geen beteekenis heeft, Rubens heeft zijn voordeel gedaan met al het ijverig studeeren der 16e eeuwsche landschapschilders, resumeert er de uitkomsten van en kan niet nalaten, zelfs bij het copieeren, het accent te leggen

op een schat van onderdeelen. De Eva van Titiaan zal ons altijd meer blijven aantrekken door hare vrouwelijke schoonheid, maar wat een wereld van kennis spreidt Rubens niet in de behandeling van zijn vleesch ten toon, in welk eene eindelooze verscheidenheid van gebroken kleuren, van tonen en halve tonen is dat lichaam niet op het doek gebracht.

Nogmaals, door het geweldige doen van Rubens is het onbevangen synthetische kijken mogelijk geworden.

Op kleinere schaal en in zijn eigenaardig karakter is Brouwer een analoog verschijnsel. Ook bij hem die verbazende gemakkelijkheid van doen welke van zijne, overigens nog op het kleine beluste waarneming een ongekende breedheid geeft en waardoor aan de vertellingen van zijn ondervindingen het ruimere van het humoritsische wordt bijgezet.

Brouwer, in zijn kleine, doorwrochte geconcentreerde paneeltjes, is de gemoedelijke, oppervlakkige volksmoralist bij uitnemendheid. En toch, hoeveel ingewikkelder is hij niet dan een Breughel. De oude Breughel laat, bij zijn figuren, altijd den nadruk slechts op één karakteriseerenden uiterlijken trek vallen; geeft hij meerdere figuren, dan gaan zij allen hevig op in één handeling. Brouwer daarentegen, in zijn beste stukken, spreekt nauwelijks zijn bedoelingen uit, verlangt, dat men met een half woord begrijpt. De menschen die hij schildert zijn slachtoffers van ondeugden, waarvan de sporen maar niet voor een ieder zoo duidelijk te zien zijn. Wanneer men bedenkt, dat de versuffing door het tabak-rooken een van zijn meest geliefde onderwerpen is, dan begrijpt men met een schilder-physionomist te doen te hebben, zooals er in geen der vroegere eeuwen een te vinden is geweest. Welk een complex van gewaarwordingen krijgen wij niet voor het zelfportretje in het Mauritshuis?

De verdieping van de aesthetische Idee, waarvan de kunst van Brouwer getuigt, vinden wij ook bij Jan Steen en Frans Hals. Bij den eerste wordt dan het accent meer op het physionomische gelegd, bij den tweede op het kunstvaardige. Beiden bestendigen de neiging tot verinnerlijkt denken, zien en handelen.

Rembrandt bereikt het volstrekt schoone van zijn tijd. In zijne bijbelsche tafereelen, welke naast zijn portretten de groote meerderheid van zijn composities vormen, zien wij hem het lijden en handelen van anderen, van wie hij in oud en nieuw testament heeft gelezen, mede leven. Zijn godsdienstigheid heeft zich omgezet in een medegevoel met toestanden welke hij bij overlevering kent en welke hij onwillekeurig met eigen zoete of bittere ondervindingen vergelijkt. In de afbeelding van het verleden heeft hij het heden van zichzelf gelegd. Dit bij uitnemendheid subjectieve, waardoor Rembrandts vertolking der testamentische verhalen in Hollandsche schilderstaal, op zoo roerende wijze tot volmaaktheid van vorm werd gebracht, uitte zich bij tijdgenooten op andere wijze, het liet hun eigen daden in een licht zien waardoor ze belangwekkender schenen dan voorheen. Niet slechts het opvallend dramatische, maar de alledaagsche verrichting krijgt waarde in het oog van den kunstenaar. Gebeurtenissen in eigen gemoedsleven, uit eigen omgeving, worden als iets belangrijks beschouwd. Men leert denken over het denken van eigen tijd, over eigen denken. Dat denken wordt neergelegd in het genrestuk, zooals wij dat van Metzu, van Terborgh, van den Delfschen Vermeer kennen. Heel diep gaan die gevoelens, gaan die gedachten nog wel niet, zij bepalen zich meestal tot iets zeer gelijkvloers, iets zeer onbeduidends, maar, dat dat onbeduidende de moeite waard wordt geacht er op in te gaan, er zooveel zorg aan te besteden, is juist het merkwaardige. Datgeen

waar het op aan komt, de stap die hier gedaan wordt, beteekent het subjectieve reflectieve denken. Toen het 'ik' van den kunstenaar vervuld was van eigen waarnemingen werden die waarnemingen gesynthetiseerd in een beeld waarin de aesthetische Idee op en voor zich zelve verscheen. Deze synthese was echter op haar beurt eene gesteldheid zonder werkzaamheid, welke eerst door de spiegeling in zich zelve in waarheid werkelijk wordt, om weer tot iets anders te kunnen evergaan.

Het is gewenscht er op te wijzen, dat de aesthetische Idee verschijnende in het genre-stuk, evenals bij elke nieuwe verschijning, het weten en kunnen der vorige phasen vooronderstelt. In de categorie waarmede wij ons hier bezighouden, in de categorie van de beeldende kunsten, zijn gedachten en uitvoering ongescheiden. De schijn van de aesthetische Idee moet een wezenlijke, een schoone schijn zijn. Is het genre-stuk niet meer het produkt van volledig zelfbewust verinnerlijkt denken, verzakelijkt in het kunstwerk, door de bij herhaling zich getrouw blijvende herinnering, waarin de oorspronkelijke verhouding van het subject tot het als object onderscheidene en gestelde bewaard is gebleven, dan krijgen wij een hol, niets zeggend werk te zien dat als kunstwerk geen naam mag hebben en hier buiten bespreking kan blijven. De producten van sommige 19e eeuwsche schilders waaraan de menigte zich vergaapt, omdat zij aardige verhaaltjes in beeld brengen, bewijzen alleen, dat de maker zich in de keuze van instrument vergist heeft, dat hij een penseel in plaats van een schrijfpen ter hand nam. En de hedendaagsche kritikus die alleen op de techniek van een Pieter de Hoogh of van een Vermeer van Delft wijst, zonder de beteekenis van de uitgedrukte gedachte te begrijpen, begaat eene eenzijdigheid. Het belang van een kunstwerk zit niet eenzijdiglijk in de tech-

niek of in de gedachte, het belang ligt in de geworden éénheid van beide. De schilder of beeldhouwer denkt vormend en vormt denkend. Johannes Vermeer stelt belang in de zoo hoogst eenvoudige gevallen van menschelijk gedoe welke wij uit zijn schilderijen kennen; zijn verlangen naar zuiverheid van uitdrukking geldt zoowel de handeling zijner personen, als de verhoudingen van toon en kleur. Hij is evenmin uitsluitend een technisch virtuoos als een uitmuntend verteller van het Hollandsche binnenhuis-leven. Hij is het één door hét ander, het ander door het één, al legt hij bij voorkeur den nadruk op het objectief tegenover hem gestelde stoffelijke. De aesthetische Idee verschijnende in het portret getuigt van een zelfde ontwikkeling.

In de 17e eeuw heeft men er zich rekenschap van gegeven, dat de som van onderdeelen nog niet het geheel vormt. Den kunstenaar en het publiek zijn de oogen opengegaan en zij zijn andere eischen gaan stellen. Wij verwonderen er ons over, dat koningen als Hendrik II en Hendrik III van Frankrijk blijkbaar met ingenomenheid hun busten van Germain Pillon aanvaardden, waaruit wij toch de meest onmannelijke eigenschappen lezen. Wij begrijpen niet, dat Karel V er vrede mee had, dat Titiaan hem op zijn groote ruiterportret als een ziekelijk, afgeleefd man liet zien. Maar dan vergeten wij, dat de 16^{e} eeuwer anders zag dan wij. Wij herstellen weer, wij zien weer in die portretten een synthese, zij zagen niet anders dan wel gelijkende onderdeelen. De schilder accentueerde altijd onwillekeurig dezen of genen trek en zag niet het overdrevene dat zulks aan de uitdrukking van het portret gaf. Met een jong, onervaren schilder van onze dagen kunnen wij nog hetzelfde zien gebeuren.

Zoo spoedig in de 17^{e} eeuw de synthese gezien wordt, heeft ook onmiddelijk de reactie plaats en worden de

trekken van het model in het portret verzacht en verfraaid. Velasquez heeft stelselmatig de kleine gestalte van Philip IV vergroot; al de gebeeldhouwde portretten uit de 17e eeuw hebben het deftige aanzien dat men toen voor een man of vrouw gewenscht achtte. Het synthetische kijken brengt het op den voorgrond treden van het subjectivisme van den kunstenaar mede, beteekent dat zelfs.

Ook in Rembrandts portretten bewonderen wij het verwerkte van de waarneming, de synthese, het begrip van het geziene. Kleur, lichteffect, teekening, uitdrukking van blik, plooiing van mond, houding en gebaar, alles werkt samen om een mensch op het doek te doen verschijnen die leeft en denkt, zooals de kunstenaar hem in eigen verbeelding, denkend en levend heeft gezien. In al de 17e eeuwsche portretten, men zoeke die in Holland, in Spanje, of in Frankrijk, is iets bij uitnemendheid subjectiefs.

In Frankrijk zullen wij geen schilder vinden die zich met een Rembrandt of met een Velasquez kan meten. De Fransche kunst in de 16e eeuw uitte zich in de plastiek. De toen verzamelde waarnemingen synthetiseerden zich in de werken van 17e eeuwsche beeldhouwers, als een Puget en een Coyzevox, die ook al weer in hun portretten het beste van hun kunnen geven.

Terwijl in Holland zich het verinnerlijkte aesthetische leven uit in bijbelsche tafereelen en de neiging vertoont in het genre-stuk zich te objectiveeren, om dan echter te verflauwen en te versterven, vinden wij bij den Franschen kunstenaar niet die behoefte zijne aandoeningen betreffende het huiselijke leven in beeld te brengen. Aan het schilderij, waarin de bepaalde gedachte tot uitdrukking gebracht kan worden, wijdt hij dan ook niet zijn krachten. Eerst in de 18e eeuw, zien wij hem het genre-stuk beoefe-

nen, om er dan zelfs het anecdotische in te leggen en, zoodoende, de categorie te overschrijden. De eigenlijke ontwikkeling van het kunstleven in Frankrijk blijft zich vertoonen in het portret, en in de eerste plaats in het gebeeldhouwde portret. Die studie van het physionomische brengt dan met zich mede eene verandering in de verhouding tusschen kunstenaar en model, tusschen subject en object.

Een buste van een Caffieri, van een Houdon, een pastelportret van een La Tour geeft ons eene ontroering welke wij bij vroegere portretten nog niet gekend hebben. Wat is er gebeurd?

Het kon niet uitblijven, dat de belangstelling in het denken, in het doen en laten van anderen niet alleen eene vervorming van eigen gedachten teweeg bracht, maar ook het weten van die vervorming, het gevoel van eigen onzelfstandigheid. Het subjectivisme sloeg over in objectivisme. Het bewustzijn gevoelde zich als het midden tusschen eigen waarneming en het waargenomene. Het wordt bij den denker, in casu bij den beeldhouwer en den schilder, het streven eigen wezen in het wezen van zijn model op te lossen. Dat dit een ijdel pogen moet blijven spreekt van zelf, maar in elk geval wordt er telkens het accent door verlegd van het subjectieve naar het objectieve. Telkens herneemt de kunstenaar zich, om zich ook weer telkens in anderen te verliezen. Subject en object doordringen elkaar, terwijl afwisselend het één of het ander overheerscht.

In het achttiende eeuwsche portret verschijnt de aesthetische Idee op en voor zich zelve als het resultaat van een zelfbewust reflecteerend denken dat in zóóver ook onpersoonlijk genoemd kan worden, als het niet slechts van een verenkeld, individueel bewustzijn getuigt, maar van een veralgemeend, moreel bewustzijn. Het achttiende eeuwsche portret van den Franschen kunstenaar is met recht het pro-

drukt zoowel van het model als van den kunstenaar, het geeft de verhouding aan van een persoon tot een persoon, het is in waarheid het afschijnsel van het wezen der samenleving in dien tijd, het getuigt van den tijdgeest. Uit het achttiende eeuwsche Fransche portret spreekt de vrijheid van den denker die zich in eens anders denken en doen weet te verliezen, omdat hij de wetenschap heeft zich zelf telkens te kunnen hernemen, de wetenschap van eigen zijn aan het anders zijn van anderen verschuldigd te zijn.

Wij merkten op, dat toen zich, na het idealisme van Michel-Angelo, de aesthetische Idee verkeerde en terug viel in het eenzijdige waarnemen van de zich in zich zelve onderscheidende rede, zij zich in een nieuwe idealistische kunst, dit maal van den schilder, zoude weervinden. Tegenover de beeldhouwkunst waarin de aesthetische Idee tot algemeene gesteldheid komt, leent de schilderkunst er zich toe het bijzondere gedachte te openbaren. Het was de uit eenzijdigheid volgroeide, verinnerlijkte, onderzoekende redelijkheid die in Rembrandts kunst als in de veruitwendigde en verzakelijkte subjectiviteit van het begrip schijnt. De achttiende eeuwsche objectieve portretkunst, uit het persoonlijke opgeheven, vertoont zich onverschillig in beeldhouwkunst of schilderkunst. Zij is de onzijdige kunst te noemen die dan ook altijd dreigt in kunsteloosheid over te slaan, wanneer volkomen objectivisme benaderd wordt, in eene naar zuiverheid strevende nabootsing, waarvan misschien eenige voorbeelden in de 19e eeuw zouden zijn aan te wijzen en waarop het wanbegrip „photographische kunst" berust.

TELEOLOGISCHE BEOORDEELING III.

IETS OVER KANTS AESTHETISCH A PRIORI.

DOOR

C. PEKELHARING.

Toen Kant tot de overtuiging gekomen was, dat de zekerheid der oordeelen der wiskunde en der reine natuurwetenschap verklaard moest worden uit formeele elementen van den geest, moest hij ook wel, na verloop van tijd, er toe komen om de zekerheid van de æsthetische oordeelen uit zulke elementen af te leiden, ten minste om te probeeren of er voor die zekerheid ook zulke elementen waren te vinden. Dat lag zoo voor de hand. En in de Kritik der Urtheilskraft doet Kant een poging daartoe.

Het eerste, wat hij in dat werk met het æsthetische oordeel doet, is de kenmerken er van op te sporen. Zoo vindt hij:

1⁰ dat in het æsthetische oordeel de voorstelling op het „Lebensgefühl" van het voorstellende subject „bezogen wird, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust, welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurtheilungsvermögen gründet, das zur Erkenntnisz nichts beiträgt" [1]) — Wij behoeven hierop niet in te gaan; ieder kan

1) Krit. d. Urtheilskr. par. 1.

bij zelfonderzoek zich van de juistheid hiervan vergewissen.

2⁰ dat „das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ohne alles Interesse" [1]) is. Kant licht deze uitspraak op de volgende wijze toe: „Wenn mich jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen; ich liebe dergleichen Dinge nicht, die bloss für das Angaffen gemacht sind, oder wie jener irokesische Sachem, ihm gefalle in Paris nichts besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf gut Rousseauisch auf die Eitelkeit der Groszen schmälen, welche den Schweiss des Volkes auf so entbehrliche Dinge verwenden.... man kann mir alles dieses einräumen; nur davon ist jetzt nicht die Rede .... man will nur wissen, ob die blosse Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgiltig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag." [2]) — Het is duidelijk dat ook deze „Interesselosigkeit" niet aan het æsthetische oordeel kan worden ontzegd. Zoodra ook maar eenige begeerte zich verbindt met de voorstelling van het schoon gevonden ding, is het oordeel terstond min of meer bedorven.

Om dit voorname kenmerk der „Interesselosigkeit" van de æsthetische oordeelen goed te doen uitkomen, zet Kant in par. 3 en 4 uiteen, dat „das Wolgefallen am Angenehmen" wél met Interesse verbonden is, zooals ook het „Wolgefallen am Guten". Het is onnoodig om Kants argumentatie, strekkende om te bewijzen, dat „das Wolgefallen am Angenehmen mit Interesse verbunden ist", te herhalen. De stelling is duidelijk en spreekt van zelf. Met betrekking tot het „Interesse", waarmee „das Wolgefallen am Guten

1) Ibid. par. 2.
2) Ibid. par. 2.

verbunden ist", is het eenigszins anders. Het goede is object van den wil, voor zoover de wil rein bepaald is. En wanneer men nu op deze wijze (= met rein bepaalden wil) iets wil dan hebben wel niet de persoonlijke toevallige neigingen „Interesse" bij het gewilde, maar wèl onze reine wil, even goed als de toevallige neiging „Interesse" heeft bij het voorgestelde genot. Nu is er wel een hemelsbreed onderscheid tusschen het „Interesse", dat wij hebben bij het aangename en dat hetwelk dat wij hebben bij het goede, maar in beide gevallen is er toch belang, „Interesse", 't welk bij 't schoone ontbreekt.

„Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Pracht."

3°. dat het welbehagen aan het schoone algemeen is. Deze stelling leidt hij af uit de voorafgaande. Hij zegt: „Denn da es sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjekts (noch auf irgend ein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urtheilende sich in Ansehung des Wolgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig frei fühlt, so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wolgefallens auffinden, an die sich sein Subjekt allein hängte, und musz es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem anderen vorauszetzen, kann; folglich musz er glauben Grund zu haben, jederman ein ähnliches Wolgefallen zuzumuthen" [1]) — Het mag schijnen, alsof Kant hier te veel zegt. Men zou b.v. kunnen wijzen op het feit, dat er veel verschil is in den smaak, dat de een niet schoon vindt, wat de ander wèl schoon vindt, — en men zou, daarop acht gevende, er toe kunnen komen om te zeggen, dat de smaak iets subjectiefs (hier = niet

1) Ibid. par. 6.

algemeen = toevallig persoonlijk) is, dat „de gustibus non est disputandum". Maar men zou, zou redeneerende, vergeten, dat ook op logisch gebied dezelfde verschijnselen zijn op te merken. Daar komen verschillende menschen met dezelfde premissen (en soms dezelfde mensch op verschillende tijden met dezelfde premissen) gedurig tot verschillende conclusies. En die feiten zijn toch niet in staat om ons te doen twijfelen aan de geldigheid der logische regelen, 't welk o. a. daaruit blijkt, dat wij in zulke gevallen altijd er naar streven om niet tot bewustzijn gekomen psychische factoren op te sporen, die zich, volgens onze overtuiging, in het denkproces moeten hebben gemengd om het verschil in de conclusies te veroorzaken. Hetzelfde geldt in het aesthetische. „Privatbedingungen" doen hier haar werk en nog wel op grootere schaal dan in het logische. — Dat er algemeengeldige aesthetische regelen moeten bestaan, is o. a. ook daaruit op te maken, dat er zoo iets is als ontwikkeling van den smaak. — Evenwel, het is niet noodig om voor de algemeengeldigheid van het ware aesthetische oordeel nieuwe argumenten aan te voeren. Kants afleiding van die algemeengeldigheid uit de „Interesselosigkeit" is voldoende.

Voordat wij nu overgaan tot de subjectiviteit van het aesthetisch oordeel nog een opmerking over een onduidelijkheid bij Kant. Wij vinden in par. 8 dat het aesthetische oordeel niet „jedermanns Einstimmung" „postuliert", maar dat het „jedermann die Einstimmung ansinnt". „Die Einstimmung postulieren kann nur ein logisch allgemeines Urtiel, weil es Gründe anführen kann"; een aesthetisch oordeel kan dat niet, en daarom kan het geen instemming postuleeren. Nu is deze uitspraak, geloof ik, niet in overeenstemming met wat Kant zegt in par. 7. Het heet daar, dat ieder, die iets schoon vindt, „nicht etwa darum auf

anderer Einstimmung in sein Urteil des Wolgefallen rechnet, weil er sie mehrmals mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern er *fordert* es von ihnen. Er tadelt sie, wenn sie anders urtheilen, und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, dass sie ihn haben sollen." Om nu met betrekking tot de moeilijkheid van deze tegenstrijdigheid tot klaarheid te komen, waag ik de volgende opmerkingen: Kants gedachte, toen hij in par. 7 kortweg zeide, dat degene, die iets schoon vindt, ieders instemming eischt, grondde zich op de evidentie, die het aesthetische oordeel voor ieder, die het uitspreekt, heeft. Die evidentie, zooals alle evidentie, wordt veroorzaakt door regelen, die iets noodzakelijks hebben. Ieder kent die evidentie en ieder schrijft onwillekeurig die evidentie ook toe aan zulke regelen. — Nu kunnen wij, evenwel, het normaal zijn, het in overeenstemming met aesthetische regelen zijn, van een aesthetisch oordeel, niet *bewijzen*; eenvoudig daarom niet, omdat wij de norma's, de regelen, niet of hoogst gebrekkig kennen; dat zij bestaan, is zeker, bewijze de evidentie van het aesthetisch oordeel, maar zij komen niet tot bewustzijn. En omdat zij niet tot bewustzijn komen, begrijpen wij onze eigen zekerheid van onze eigen aesthetische oordeelen niet recht; waardoor, evenwel, niet veroorzaakt wordt, dat wij aan onze zekerheid twijfelen. Daarom is er ook verschil tusschen een waar en met voldoende gronden uitgesproken logisch oordeel en een rein aesthetisch oordeel. Met betrekking tot de zekerheid zijn zij gelijkwaardig; maar het logische oordeel kan bewezen worden en het aesthetische niet; dat is het verschil. — Nu is het mogelijk, dat Kant, denkende aan de zekerheid, waarin het logische en het aesthetische oordeel overeenkomen, sprak van een eischen van „jedermanns Einstimmung" en, wanneer hij dacht aan het onbewijsbare van het

aesthetische oordeel, sprak van een „Ansinnen", „Zumuten" van die „Einstimmung". Dit alles is slechts vermoeden, maar een natuurlijk vermoeden. Kant zelf heeft deze dingen min of meer gevoeld, maar hij heeft ze niet tot helder bewustzijn gebracht. Had hij ze duidelijk tot bewustzijn gebracht, dan zou de Kritik der aestetischen Urtheilskraft er wellicht anders hebben uitgezien.

4°. dat, „die Allgemeinheit des Wohlgefallens in einem Geschmacksurtheil nur als subjectiv vorgestellt wird" [1]). De bedoeling van Kant is hier deze: Het aesthetisch oordeel is iets anders dan een logisch oordeel. Het logische oordeel heeft betrekking op een object; het is dus objectief algemeengeldig; maar het aesthetische oordeel mist dat objectieve en is dus subjectief algemeengeldig [2])

Het is nauwelijks noodig om hier te waarschuwen tegen een mogelijke verwarring van het „ästhetische Geschmacksurtheil" met het „ästhetische Sinnenurtheil," waarbij het gevoel materieel wordt aangedaan en „Interesse" de bevestiging en ontkenning beheerscht. Dat „ästhetische Sinnenurtheil" is het oordeel, waarop van toepassing is „de gustibus non est disputandum;" niemand eischt van een ander, dat hij dezelfde spijzen lekker vindt, die hij zelf verkiest. — Men moet nu, evenwel, niet denken dat er op het terrein der „Sinnenurtheile" geen regelmaat heerscht, dat daar alles willekeur en toevalligheid is. Zoo is het geenszins. Dat azijn zuur smaakt en honig zoet, zijn feiten, die aan onze willekeur zijn onttrokken. Wij *moeten* ze zuur en zoet vinden, of wij het willen of niet; zoo zijn wij georganiseerd. En

1) Ibid. par. 8.

2) Deze qualificatie van subjectief algemeengeldig heeft het reine aesthetische oordeel gemeenschappelijk met het a priori van de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, aangaande hetwelk ik naar een vorig opstel verwijs.

elke verandering in onze lichamelijke constitutie gaat gepaard met eene verandering in de „Empfindung" bij inwerking van hetzelfde object. Waren wij allen gelijk georganiseerd, dan zouden wij allen dezelfde dingen smakelijk en onsmakelijk vinden enz. Ook daar heerscht de strengste regelmaat, krachtens het causatiteitsbeginsel; ook daar zijn algemeengeldige wetten evengoed als in het logische en aesthetische. Maar op dat terrein heerscht „Interesse"; daarom is er geen Aesthetica van spijsbereiding enz.; niet omdat de „Privatbedingungen" daar zoo talrijk zijn. De daar heerschende wetten op te sporen ligt in de lijn van den Physioloog.

Wij moeten hier Kants opsomming van de kenmerken van het æsthetische oordeel even onderbreken om een opmerking te maken. Het was nm. in den loop des tijds bij Kant tot gewoonte geworden om alles te bezien in het licht van de vier titels der kategoriën. Vandaar dat hij na de momenten van het æsthetisch oordeel, zooals die in het licht van de titels der quantiteit en qualiteit beschouwd moeten worden, te hebben opgenoemd, het moment der relatie gaat bepalen. Hierdoor richtte hij een technische moeilijkheid voor zich zelf op. Want na het noemen van het kenmerk der subjectiviteit had hij duidelijk de vraag kunnen stellen: hoe zijn nu zulke aesthetische oordeelen mogelijk? daar toch wat hij onder den titel der relatie schrijft zooveel bevat als het antwoord op die vraag. Kants schoolschheid [1]) bracht hem hier tot onduidelijkheid, door, dezen derden titel behandelende, niet te laten blijken, dat hij hier de oplossing van het probleem geeft. Evenwel, dat is maar een gebrek in den vorm. Hoe zijn nu, volgens Kant, zulke aesthetische oordeelen mogelijk?

---

1) Het modale predikaat der noodzakelijkheid behoefde ook niet — zooals door Kant wèl gedaan wordt — afaonderlijk behandeld te worden, daar het uit de reeds genoemde eigenschappen logisch volgt.

Bij het beantwoorden van die vraag gaat Kant op een verrassende wijze te werk. Hij begint n.m. met een paragraaf te wijden aan de „Zwecknäszigkeit überhaupt" (par. 10) en hij definieert daar een doel als „Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache van jenem angesehen wird". Daarna zegt hij: Zweckmäszig aber heiszt ein Object oder ein Gemüthszustand oder eine Handlung auch, wenngleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zweckes nicht nothwendig voraussetzt, bloss darum. weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, sofern wir eine Causalität nach Zwecken .... zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmäszigkeit kann also ohne Zweck sein .... Also können wir eine Zweckmäszigkeit der Form nach, auch ohne dass wir ihr einen Zweck (als die Materie des nexus finalis) zum Grunde legen, wenigstens beobachten und an Gegenständen, wiewohl nicht anders als durch Reflexion bemerken." M. a. w. wij kunnen sommige dingen als doelen verklaren (zoover verklaring hier dan gaat), maar niet alle dingen, die er als doelen uitzien, — sommige daarvan kunnen wij slechts als doelen beoordeelen. — Daarna betoogt Kant in par. 11: Das Geschmacksurtheil hat nichts als die Form der Zweckmäszigkeit eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) zum Grunde. Het bewijs loopt aldus: Al onze doelen, hetzij goede of aangename, zijn verbonden met „Interesse". Daarom kunnen zij niet het aesthetische oordeel bepalen, want dat is zonder „Interesse". Zal nu toch een voorstelling welgevallig zijn en tegelijk zonder „Interesse", dan kan de oorzaak van het welbehagen slechts liggen in haar vorm, d. i. in de wijze, waarop zij de geestvermogens bepaalt. [1]) En dien vorm noemt Kant nu

1) Die geestvermogens zijn hier de „Einbildungskraft," die het menigvuldige der aanschouwing samenvat en het „Verstand," dat het samengevatte in een eenheid vereenigt. Cf. par. 9.

de „subjective Zweckmäszigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes ohne allen (weder objectiven noch subjectiven) Zweck.” Het is dus „die blosse Form der Zweckmäszigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird,” waardoor wij iets schoon vinden. — Nu is het verrassende in deze beantwoording van de vraag: hoe zijn aesthetische oordeelen mogelijk? dit, dat Kant daarbij eene uiteenzetting geeft van het begrip „doelmatigheid,” daar wij toch in eene verhandeling over Aesthetica zeer vele dingen eerder zouden verwachten dan zulk een uiteenzetting over het begrip „doelmatigheid;” en er is ook geen andere reden om in een opstel over „teleologisehe beoordeeling” eenige regelen in te lasschen over Kants Aesthetica dan deze, dat Kant de Aesthetica onder de Teleologie rekende en hij de eigenlijke vader is van het begrip teleologische beoordeeling.

Wij zullen nu Kants verklaring van het reine aesthetische oordeel nog eenigszins verduidelijken en iets ter beoordeeling er van zeggen.

Bij Kant is dus het aesthetisch welbehagen afhankelijk van de „Vorstellungskräfte” en het gevoel, maar altijd zóó, dat het gevoel de „Vorstellungskräfte” niet bepalen mag. Immers, dan zou er weer „Interesse” zijn en daarmee zou het welbehagen ophouden aesthetisch te zijn. — Daarom betoogt Kant uitdrukkelijk, dat „das reine Geschmachsurtheil van Reiz und Rührung unabhängig ist” (par. 13), want deze zijn met „Interesse” verbonden. Zij zijn hedonistisch en ethisch te qualificeeren, maar gaan buiten het aesthetische om. Het komt wel zeer dikwijls voor, dat „Reize” en „Rührungen” het aesthetisch oordeel mede bepalen, maar dan is het min of meer bedorven. Wanneer dus iemand b.v. het geluid van een piano schooner noemt dan dat van een viool, dan is dat geen aesthetisch oordeel,

omdat het op de materie der voorstelling gaat en niet op den vorm. De „Empfindung" wordt dan bedoeld en daarvan kan men niet zeggen, dat zij schoon of niet-schoon is, maar alleen, dat zij aangenaam of onaangenaam is. — Vervolgens vindt Kant het noodig om nog eens uitdrukkelijk te betoogen: Das Geschmacksurtheil ist von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig (par. 15). Het is niet moeilijk om te raden, hoe dat betoog loopt. Het aesthetische oordeel berust op subjectieve gronden, n.m. op het harmonisch samenwerken van „Einbildungskraft" en „Verstand"; het is dus geen „Erkenntniszurteil". Nu is een volkomen ding een van beiden òf een volkomen middel òf een volkomen doel. Is het een volkomen middel en resulteert het welbehagen uit die erkenning, dan resulteert het welbehagen niet meer uit subjectieve factoren en houdt op aesthetisch welbehagen te zijn. Dezelfde redeneering geldt, wanneer het schoon gevonden object een volkomen doel is. Het is wel waar dat de doelen der natuur zeer dikwijls schoon zijn en men kan begrijpen, dat, als de associatieve elementen in het denken overheerschen, de meerdere ot mindere schoonheid van een ding al licht afhankelijk wordt geacht van de meerdere of mindere volkomenheid, maar dat strekt niet om te bewijzen, dat het aesthetisch oordeel zich grondt op de erkenning van de volkomenheid van een ding. Aldus, vrij weergegeven, Kant. Ik zou hier nog aan toe kunnen voegen, dat er natuurproducten zijn, die zoo goed mogelijk zijn wat zij moeten zijn, b.v. een gezonde welgebouwde muilezel of pad, — en die wij toch niet schoon noemen. Neen, de schoonheid is afhankelijk van de meerdere of mindere doelmatigheid voor het voorstellingsvermogen van het subject. „In der Malerei, Bildhauerkunst, ja in allen bildenden Künsten, in der Baukunst, Gartenkunst, sofern sie schöne Künste sind, ist die Zeich-

nung das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern bloss, was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht.... Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äuszern sowehl als mittelbar auch des innern) ist entweder Gestalt oder Spiel, im letztern Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume: die Mimik und der Tanz) oder blosses Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der Reiz der Farben oder angenehmer Töne des Instrnments kann hinzukommen, aber die Zeichnung in der ersten und die Composition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurtheils aus" (par. 14).

Is nu deze verklaring juist?

Om daarvan iets te zeggen is het misschien niet ondienstig om vooraf te vragen, wat Kant eigenlijk met dat harmonische samenwerken van „Einbildungskraft" en „Verstand" bedoelde. Het is daarbij dan in de eerste plaats duidelijk, dat Kant met de „Einbildungskraft" hier niet de reproductieve bedoelt. De feiten leeren dat de producten van het associatieve denken zoowel schoon als niet schoon kunnen zijn. Of ze schoon of niet-schoon zijn, hangt van toevallige omstandigheden af. Het is ook duidelijk dat Kant niet bedoelt, dat het verstand de „Einbildungskraft" leide. Schrijft bij het vormen eener voorstelling het verstand aan de „Einbildungskraft" de wet voor, dan is de „Einbildungskraft" niet meer vrij, dan dient zij het verstand en dan is er weer „Absicht', en dus geen rein aesthetisch welbehagen. Maar is de „Einbildungskraft" vrij, ondervindt zij, in haar werk, geen dwang, dan is er aan de voorwaarden voor aesthetisch welbehagen voldaan, omdat het verstand dan haar dienaar is en gewillig het samengevoegde menigvuldige tot een eenheid maakt. Aldus Kant, vrij weergegeven, in de „allge-

meine Anmerkung" bij par. 12. — Hieraan is nog toe te voegen, dat de vrij werkende „Einbildungskraft" niet te beschouwen is als ecne energielooze, passieve, „Einbildungskraft. De hier bedoelde Einbildungskraft is, integendeel, gesteld op ingespannen arbeid; alleen zij wil niet gehinderd worden.

Is nu deze verklaring juist?

Er zijn dingen, die er op wijzen, dat zij niet ver van de waarheid is, Zoo is b.v. in de dogmatische Aesthetica gedurig beweerd, dat het schoone bestond in Symmetrie. Men zou daarin eenigen steun kunnen vinden voor Kants hypothese, die, wel is waar, het predikaat „schoon" niet toekent aan het object, maar eigenlijk aan het voorstellende subject, maar die toch alleen het formeele bedoelt. Evenwel, die steun zou ons dadelijk weer ontvallen als wij maar even bedachten, dat zeer vele onsymmetrische dingen ook schoon zijn, b.v. een maagdelijk bosch. — Wij moeten, geloof ik, van Kants verklaring zeggen, dat zij onvoldoende is. Wij zouden beter in staat zijn om ja of neen te zeggen, wanneer Kant ons ook had duidelijk gemaakt, wanneer de „Einbildungskraft" vrij werkt en wanneer niet. Maar dat heldert hij ons niet op. Een volle maan bij helderen hemel gezien door de takken van boomen maakt een indruk van schoon. Waar is hier Kants geeischte vrije werkzaamheid der „Einbildungskraft"? Zoo zijn er talrijke dingen, waarvan met zekerheid kan worden gezegd, dat zij in ons aesthetisch welbehagen veroorzaken, maar waarvan het ons niet duidelijk is, hoe men er van kan zeggen, dat, bij de voorstelling er van, de „Einbildungskraft" en het „Verstand" op de genoemde wijze samenwerken. Kants hypothese is onvoldoende.

Nu zou het wel zeer aanlokkelijk zijn om na te gaan, welke de geschiedenis dezer poging tot verklaring is ge-

weest, hoe Herbart, Schopenhauer e. a. er over hebben gedacht, maar de beschrijving en beoordeeiing dezer geschiedenis kan moeilijk op haar plaats worden geacht in een opstel over Teleologica. Ook de naam van „subjective Zweckmäszigheit" geeft daartoe geen recht.

Laat mij volstaan met er aan te herinneren, dat Kants verdienste op aesthetisch terrein hierin gelegen is, dat hij het dogmatisme, dat geen acht gaf op de werkzaamheid van het subject bij de aesthetische beoordeeling, zijn despotisme ontnam. doordat hij de aandacht opeischte voor de werkzaamheid van het subject, wel wetende, dat de zekerheid van het aesthetische oordeel even goed als die van het logische uit formeele elementen moest worden verklaard. Maar hij is, naar mijne meening, te voorbarig geweest, toen hij meende, dat hij een formule kon opstellen, waaronder alle aesthetische oordeelen konden worden gebracht. Die overijldheid is hem, evenwel, als beginner van een nieuwe behandelingswijze, niet te zwaar aan te rekenen. Eerst later, wanneer de feiten weer meer de aandacht trekken dan in de dagen van de geboorte van een nieuwe verklaringshypothese pleegt te geschieden, komt men tot het inzicht, dat de verklaringshypothese niet sommige maar alle feiten behoort te verklaren. Bij het verklaren geldt niet het „minima non curat praetor."

Nieuw-Beerta.

WEDERWOORD

DOOR

G. H. VAN SENDEN.

Gaarne maak ik van de mij aangeboden gelegenheid gebruik een woord in het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* te doen in het licht zien naar aanleiding van het artikel *„De Religie en het Ondenkbare"*, hetwelk Mevr. Dr. J. van den Bergh van Eysinga—Elias in het October-nummer van dit tijdschrift publiceerde. Ik wil dan met een persoonlijk woord beginnen, omdat de schrijfster van het genoemde artikel het noodig geoordeeld heeft niet slechts mijne woorden, maar ook de motieven, die me tot schrijven drongen, aan kritiek te onderwerpen. Iets anders is toch moeielijk te lezen in hare woorden over „den intellectueelen hoogmoed van dezen Hegel-leerling, die eigen kronkelpaden bewandelen wil". (blz. 465).

Ik wil niet beweren, dat we goed doen ten allen tijde den ouden kerkelijken regel: „de internis ecclesia non iudicat" tot den onzen te maken, maar wel dat Mevr. v. d. B. v. E. beter gedaan had van dezen regel in dit geval niet af te wijken, daar ze zich in de psychologische analyse, die aan deze woorden ten grondslag ligt, schromelijk heeft vergist.

Neen, voorwaar het was geen hoogmoed in me — het

gevoelen van een', die geen leerling of volgeling onder eenige omstandigheid zijn kan, maar *per se* eigene, onbetreden wegen wil gaan — het was zulk een gevoelen niet, hetwelk er mij toe drong de artikelen te schrijven, die tot het hare aanleiding gaven. De schrijfster geloove mij op mijn woord, wanneer ik zeg: liever, véél liever ware ik volgeling gebleven, mijn gansche leven lang. En ik heb wèl héél dringende redenen gehad, om mij in dezen wensch niet toe te geven; deze wensch toch was in mij alleszins begrijpelijk om nog heel andere redenen, dan om deze, dat ik door tegen eigen wensch in te gaan het verwijt van „intellectueelen hoogmoed" op me laden zou.

Want zulke redenen waren in mij inderdaad: niet dan ongaarne schrijft men in het openbaar over de diepste problemen, in woorden, van wier verre strekking men zich helder bewust is, terwijl men weet met de taal te moeten worstelen; terwijl men met schrik denkt aan de groote leemten in eigen kennis van wetenschappelijke en religieuse letterkunde; terwijl bovendien niet het minst dit feit moeite geeft: de wetenschap, dat velen, wier intellectueele volstrekte meerderheid eene ons volkomen bekende zaak is, in de aan de orde zijnde zaak een gansch ander gevoelen zijn toegedaan.

Neen, het is op zijn zachtst gezegd oppervlakkig, een dergelijk optreden uit hoogmoed te willen begrijpen. Eene gansch andere overweging deed mij aldus doen: het zien, dat naast de *velen*, die op de breede rechter- en linkerwegen verdoolden, ook nog de *enkelen* op doolwegen geraakten, wier verlangens en neigingen overigens boven de dwaling der velen uitgingen, het weten met volkomen innerlijke zekerheid, dat in de kringen van die enkelen beschouwingen aangaande religie de ronde deden, die fataal moesten werken op het godsdienstig leven en dit

ook inderdaad deden in menschen, aan sommigen van wie ik door gevoelens van genegenheid en achting was verbonden.

Dit gevoelen is voldoende om den eigen wensch te overwinnen; sterk en helder duldt het geen wachten, tot de tijd gegeven heeft grootere denk- en zeggingskracht, breedere kennis en belezenheid. Menschen zijn in gevaar en de roepstem zal misschien hen bereiken, al is ze zwak, al zou ze sterker zijn allicht na jaren her.

Deed ik recht dit gevoelen te volgen en niet den eigen wensch? Oordeele hier, wie recht heeft te oordeelen, zeker niet eene, die in dit alles slechts één ding meent gezien te hebben: hoogmoed.

Het is pijnlijk, dat, waar men gehandeld heeft in spijt van een gevoel eigenlijk nog niet opgewassen te zijn voor de taak, maar gedrongen door iets anders, sterker dan alles in de ziel, het te zien voorgesteld, alsof men dit gevoel in het geheel niet gekend heeft: het is dubbel pijnlijk deze voorstelling te vinden in een artikel, hetwelk weder in herinnering brengt, hoeveel aanleiding er tot dit gevoel bestond.

Veel toch in dit artikel raakt hoogstens onnauwkeurige uitdrukking, zeker niet het in de woorden vervatte. Van veel, dat schijnbaar tegen mij gericht is, zou ik willen zeggen: „dacht gij werkelijk, dat ik dit niet wist of niet aanvaardde?" [1]) Aan de andere zijde blijft er intusschen een groot verschil van gevoelen tusschen Mevr. v. d. B. v. E. en mij bestaan. Van welken aard dit is, daarvan geven de volgende regelen rekenschap. Ik doe weinig dan herhalen wat ik in het bewuste artikel in *Nieuwe Banen* heb ge-

1) Zoo der schrijfster zeggen, dat volgens mij zelfs woorden geene redelijke beteekenis hebben. Woorden hebben altijd eene redelijke beteekenis, maar hunne bedoeling is vaak geenszins uitgeput, wanneer deze is aangewezen.

schreven, naar ik hoop, op klaardere wijze. Weerleggen (van Mevr. v. d. B. v. E.) is in dit geval niet veel anders dan uitleggen.

De fout van het bestreden artikel, die ik hier gaarne toegeef, is, dat naar mijne meening volstrekt ongelijkwaardige elementen op eene wijze zijn te samen genoemd, die de valsche meening zouden kunnen doen postvatten, dat ik ze als gelijkwaardig beschouwde. Om niet wederom in dezelfde fout te vervallen, splits ik, wat ik nu zeggen ga in drie deelen:

1) Het religieuse leven en onze wereldbeschouwing.

2) De noodzakelijkheid, door het religieuse leven gevorderd, om van het Ondenkbare te gewagen.

3) De wetenschappelijke vaststelling van het feit, dat het denkbare naar het Ondenkbare heenwijst.

I.

Lezers van „*De Religie en het Ondenkbare*" zouden allicht meenen, dat ik het waarachtige religieuse leven ontzegde aan allen, die met mijne beschouwingen niet instemden. Toch is dit niet zoo: in mijn artikel heb ik me op eene wijze uitgelaten, die eene gansch andere opvatting leert [1]). Inderdaad ons religieus leven is iets geheel anders dan onze wereldbeschouwing. De laatste is er ten slotte zeker alleen, om het eerste te openbaren. Maar dit is een langzaam proces en in eene levensbeschouwing kunnen zeker momenten voorkomen, die dit proces vertragen of verhinderen, zonder dat hem of haar, in wie(n)

1) „Natuurlijk beteekent het neerschrijven van deze onderstellingen een zich denkend rekenschap geven van het mysterie, te weten te zijn uit God geboren. *Niemand, die dit op andere wijze meent te moeten doen, wordt hierom het waarachtige kennen Gods ontzegd*" (blz. 88).

dit is, in het minst persoonlijke irreligiositeit mag verweten worden. Om geheel duidelijk te zijn: ik geloof nog steeds, dat het Hegelianisme — hetwelk van het Hegelisch Begrip wel te onderscheiden is — eene intellectualistische strekking heeft en daarom — ik kom er onder II op terug — den weg tot waarachtige religie verspert. Maar dit sluit niet in zich, dat ik ieder der Hegelianen, zelfs maar ieder van hen, in wie die intellectualistische strekking zichtbaar is, persoonlijke zonde of irreligiositeit zou verwijten. Aan hoevelen der Hegelianen ik dit ook doen zoude, aan de schrijfster van het mij bestrijdende artikel zeker niet. Het in dit artikel duidelijk uitgesproken streven het leven Gods te leiden is van oneíndig meer gewicht dan het punt, waarin we verschillen, de vraag n.l. of we Hem moeten gelijk stellen met de Idee of met het Ondenkbare.

Het is werkelijk niet noodig mij eraan te herinneren, dat „de waarheid van het religieuse „innerlijke" verstaan niet afhankelijk is" van de al of niet-houdbaarheid van wijsgeerige inzichten (blz. 458). Zóó .... intellectualistisch ben ik niet, om dit te meenen; en ook niet, om mijne „mystieke ervaringen op (wijsgeerigen of) quasi-wijsgeerigen grondslag op te bouwen" (blz. 465). Zulke uitingen kunnen alleen uit algeheel misverstand mijner bedoeling begrepen worden.

II.

Het religieuse [1]) leven heeft echter niet slechts zijn' aanvang, maar ook zijn' voortgang en voleinding. En wanneer

1) Wanneer Mevr. v. d. B. v. E. zegt, dat volgens mij het gemoed van den religieusen mensch meer vraagt, kan ik zeggen, dat dit mijn gevoelen alleen weergeeft, wanneer we „gemoed" nemen in den zin, waarin het b.v. bij Tauler voorkomt, in den zin van grond, waarin alle zielskrachten zijn vervat. Geenszins echter wordt alleen eene enkele „zielskracht" — in welken zin wij meestal het woord gebruiken — in de gewraakte beschouwing te kort gedaan.

Mevr. van den Bergh v. E. mij vraagt: „is iemands religie er nu minder zuiver om, wanneer hij haar volkomen begrijpt tevens?", dan is mijn antwoord: minder zuiver is niet noodzakelijk, maar slechts in aanvang zeer zeker, omdat het onbekendheid toont met die zielservaringen, die men slechts *wanen* kan te begrijpen, doch die doorgaans enkel in den *voortgang* van het religieuse leven plaats grijpen.

Men vergunne mij dit antwoord toe te lichten: ik ben me volkomen bewust, dat het eigenlijk niet in dit tijdschrift thuishoort. Alleen het derde punt in mijn betoog is eene bloot wetenschappelijke kwestie. Maar .... de zaak is nu eenmaal in dit tijdschrift ter sprake gebracht,

Als iemand tot mij zegt: kunnen wij niet zeggen „de Idee is God" — en ik stel me in dezen op het standpunt van een' die begrijpt, wat een Hegeliaan met het woord Idee en die verstaat, wat een religieus mensch met den naam God uitdrukt — wordt mij geopenbaard een niet verstaan in den spreker van wat voor mij vaststaat, al kan ik dit niet op redelijke gronden aantoonen. Het is mij evenzeer, als wanneer iemand de noodzakelijkheid eener ascetische leefwijze (in den zin, als in Mevr. v. d. B.'s artikel is aangegeven) tot religieusen voortgang loochent. Van dwaling overtuigen kan ik zulk eenen niet, maar het feit van dwaling in den spreker blijft voor mij vast staan, al zou het zijn in tegenspraak met de geheele wereld.

Er is nog eene andere overeenkomst tusschen de twee gevallen: de overtuiging, dat ascese in religieusen zin noodzakelijk is, gewordt ons enkel door hetgeen in de mystieke geschriften geheeten wordt: „de versterving der zinnen", [1]) welke versterving zeer zeker een sterven tot we-

1) Van de noodzakelijkheid van ascese in religieusen zin geeft ook wijsbegeerte zonder meer geene overtuiging. Wijsbegeerte zonder meer heeft

deropstanding is, maar tot eene wederopstanding in God, die de zinnen enkel in God doet leven en ze onmachtig maakt iets te aanvaarden, wat niet in God kan worden aangenomen.

Dit alles behoort te staan aan den aanvang van het religieuse leven, het is de noodzakelijke voorwaarde van een waarachtig religieus leven. Maar dit leven heeft niet slechts zijn' aanvang, maar ook zeer zeker zijn' voortgang. En zal die zijn, dan hebben we nog door vele versterving henen te gaan.

Een der momenten in deze versterving is wat door de mystieken geheeten wordt „de nacht der rede." De gedachte sterft en herleeft, maar om voortaan te leven in God alleen, in gebondenheid aan Hem, begrijpende de wereld — wat is gebondenheid aan Zijne ordening — maar zelfs niet trachtende Hem zelven te begrijpen, onmachtig zulks maar te trachten.

Het innerlijk licht, dat ons gewordt in dezen „nacht der rede" is zoo groot, dat de vraag, waarom we het niet begrijpen, gelijk is aan deze, waarom we niet in het volle zonlicht kunnen zien. Intusschen is dit niet de reden, waarom we God niet begrijpen, de eigenlijke reden is de onmacht der gedachte het zelfs te trachten, omdat ze in God gestorven, slechts in Hem, dus ook in gebondenheid aan Zijne ordening leeft.

Het gaan in dezen nacht der rede is niet eene daad van willekeur, maar eene ontblooting, onder welke de ziel bloot-lijdelijk is in haren grond (hetwelk activiteit in het

---

eene „ironisch-irenische" gezindheid, tegenover dezelfde dingen die de religieuse ascese enkel veroordeelt, verwerpt, verbiedt. Aan de eerste lijkt het religieuse standpnnt in dezen eene eenzijdigheid, zooals haar eigenlijk de religie zelf lijken moet. Waarom het voor deze dan ook eene levenskwestie is haren grond te zoeken in wat het denken te boven gaat.

uitwendige leven allerminst uit-, maar veeleer insluit). Ook de dood der zinnen is in den grond niet anders: maar deze geschiedt meestal in een stadium, waarin de persoon den grond zijns wezens nog niet kent en niet in staat is te zien, of deze hierin werkzaam of lijdend is. De „dood der zinnen" heeft dan ook veel meer in uitwendige vermaning zijne onmiddelijke oorzaak; geen in het innerlijk leven ervarene zal aansporen te gaan in den „nacht der rede", dan alleen, wanneer hij ziet dat deze nacht over den persoon reeds is begonnen te vallen. Vandaar de vermaningen, die men in de mystieke boeken leest tot innerlijke stilte, zwijgen en ophouden met alle gedachte, die steeds onderstellen, dat de „nacht der rede" reeds is gevallen. Zij vermanen het individu daarin mee te gaan en niet b.v. onder den invloed eener intellectualistische wijsbegeerte of godgeleerdheid dezen nacht te weerstreven.

Degene, die het ervaren heeft, weet dezen nacht als eene gelijke innerlijke werkelijkheid als den dood der zinnen. Ik zou tal van getuigenissen uit de mystieke geschriften voor deze ervaring kunnen bijbrengen, die echter alleen door *eigen* innerlijke ervaring kunnen bevestigd worden. Nu slechts enkelen:

In Molinos' *„Guida Spiritale"* (I, 3, 22) lezen we: „De H. Bonaventura leert ons aan niets te denken, zelfs niet aan God, omdat het van onvolmaaktheid getuigt vormen, beelden en onderscheidingen te maken, hoe spitsvondig deze ook zijn mogen, zoo van den wil als van de goedheid, van de Drieëenheid of van de Eenheid, en zelfs van het goddelijke inwezen; omdat al deze beelden en verbeeldingen, ofschoon ze goddelijk van vorm zijn, God niet zijn, die geen beeld of vorm toestaat."

De 19de stelling, waarom Molinos als ketter is veroordeeld — als meerdere dezer 68 stellingen is ook deze al-

licht niet in zijne geschriften te vinden, maar ze is in elk geval in zijn' geest — luidt: „Wie God liefheeft, zooals de rede Hem voorstelt of het verstand Hem vat, heeft niet den waren God lief."

In het werkje van Petrus van Alcántara, *de oratione et meditatione*, hetwelk ik op 't oogenblik niet te mijner beschikking heb, maar dat als eerstvolgende uitgave der Vereeniging tot weder-uitgave van mystieke geschriften zal verschijnen, wordt ook herhaaldelijk aangedrongen, „dass alles discursive Denken, alles Reflectiren in dieser Andacht ganz aufhöre, damit die Seele durch den Affekt des Willens in ihr eigenes Innere concentrirt und hier in das Bild Gottes so vertieft und versenkt werde, dass sie zuletzt selbst nicht wisse, ob sie der Betende sei oder nicht" (Heppe).

Ten laatste Johannes a Cruce, wiens werk *„De Bestijging van den Berg Karmel"* ik hier helaas evenmin heb, maar uit welk ik citeer naar een Engelsch boek: [1])

> „The journey of the soul to the Divine union is called night for three reasons: the point of departure is privation of all desire, and complet detachment from the world; the road is by faith, which is like night to the intellect; the goal, which is God, is incomprehensible, while we are in this life."

1) W. R. Inge. *Christian Mysticism*, London 1899. page 224. Ik waarschuw er intusschen voor, dat de beschouwingen van dezen schrijver over Johannes a Cruce verre van juist zijn. Tot zekeren zin is deze mysticus hieraan zelf schuld door het „naakte geloof", waartoe men door den nacht der rede komt, te verwarren met het geloof in de dogmata der kerk, een verschijnsel, hetwelk men bij vele kerkelijke mystici vindt. De onderscheiding van waardevolle en waardelooze, traditioneele elementen is bij zulke schrijvers verre van gemakkelijk. Van Johannes' in het Spaansch geschreven werken verscheen eene Fransche vertaling te Parijs in 1893 *„Vie et Oeuvres de Saint Jean de la Croix."* Een overzicht van zijne werken geeft Heppe in zijn werk over de quietistische Mystiek. Zeer waardevolle citaten zijn te vinden in James' *„The Varieties of religious experience"* p. 305. *f.*

Het groote bezwaar tegen Mevr. van den Bergh's beweren: de Idee is God, is dat het religieuse leven eene versterving kent, niet slechts van den zinnelijken, maar ook van den geestelijken mensch. De laatste geeft eene onmacht God te denken.

Dat ook het gevoel in de versterving begrepen is, wordt door Mevr. v. d. B. op blz. 459 terecht uit mijne woorden opgemaakt. Hare verwondering had echter minder groot kunnen zijn. De Schleiermachersche opvatting aangaande het gevoel heeft in de mystieken geen' steun: in de mystieke geschriften wordt integendeel telkens vermaand op de aandoeningen en stemmingen des gevoels zoo weinig mogelijk acht te geven, althans in de stadiën van aanvang en voortgang.

In zekeren zin is dan ook te zeggen, dat de Idee, die werkzaam is in gevoel, wil en begrip zelve niets is tegenover het Ondenkbare. Maar mits men het recht versta! Niets in zich zelve *tegenover* het Ondenkbare, maar van onmetelijke, oneindige waarde, als vervat in het Ondenkbare, waar gevoel, wil en begrip zijn recht gesteld door en in God. Akosmisme is in den voleindigden staat van het mystieke leven volkomen overwonnen. In dezen staat gesproken is een woord als van Gregorius Lopez: „Somtijds aanschouw ik in God in éénen oogenblik en met éénen enkelen oogopslag alles, wat in de wereld is" (Ned. Vert. zijner levensbeschrijving, Utrecht 1908, blz. 131).

Het is eenvoudig onjuist, dat „bij (mijne) beschouwing de oneindige beteekenis der wereld niet tot zijn (haar) recht komt." [1]) Wanneer ik gezegd heb: „het gansche wezen, zoo-

1) Waar is alleen, dat het mystieke zijn vaak het leven in wereldsche verhoudingen zeer moeielijk kan maken, omdat de mysticus leeft naar hoogere wet, dan die, welke in allerlei levensomstandigheden gevolgd wordt. De moraal van den wereldwijze, die zeide, dat men zich over sommige dingen heen moet kunnen zetten, is den mysticus vreemd. Maar al is er practisch daarom wel gevaar het menschenleven te ontvlieden, met het wezen van den mysticus

wel lichamelijk als geestelijk moet in den dood worden gegeven," dan is hierin altijd stilzwijgend bijgezegd: om te herrijzen in God, van smet en zonde vrij. De in God recht gestelde ziel aanvaardt de gansche wereld, maar in God. Slechts wat in God niet kan worden aanvaardt en waarvan Mevr. v. d. Bergh zegt, „dat een slappe moraal het zedelijk geoorloofd acht" — hierin is dus tusschen ons geen verschil — is hier buitengesloten maar wordt hierin dan ook openbaar geen wezenlijk element in de wereldorde te zijn. In Eltheto 69ste jg. no. 13 schreef ik dienaangaande duidelijk: „Ascese heeft haren grond niet in wereldverachting maar in wereldhoogschatting."

Mevr. Guyon's overtuiging is in dezen geheel dezelfde. Er is geen sprake van, dat ze „alleen belang stelt in de verhouding van de ziel tot God, zonder te komen tot eene beschouwing van aardsche, van eindige verhoudingen als in God vervat." Reeds het tweede deel van het door haar genoemde werk „*De Stroomen*" had Mevr. v. d. B. beter moeten leeren, maar bovendien verraadt dit zinnetje op het duidelijkst, dat Mevr. v. d. Bergh van Mevr. Guyon's brieven en hare autobiographie geene studie gemaakt heeft. Die dit laatste wel deden, kwamen tot een geheel ander oordeel over deze schrijfster. Ook was Mevr. Guyon niet zoo onwetenschappelijk als op blz. 462 wordt beweerd. Haar werk *Justifications* toont in theologische litteratuur eene zeldzame belezenheid, de invloed van het „Quietisme," dat zijn' vorm in het laatst der 17de eeuw in Frankrijk vooral aan Mevr. Guyon te danken heeft, op een' wijsgeer als Malebranche — een

stemt zulks geenszins overeen. De loop van het mystieke leven is echter ook anders, dan, zooals Mevr. v. d. B. v. E. hem beschrijft: „heeft de mensch in de heele schepping de Idee als het ware geschouwd, dan zal hij deze ook in zijn gemoedsleven willen ervaren." (blz. 462). Dus óók in zijn gemoedsleven en daar in de laatste plaats? Ik geloof, dat geen in het innerlijk ervarene dezen weg als een' weg tot waarachtige vroomheid zal aanbevelen.

dankbaar, maar, voor zoover ik weet, nog niet nauwkeurig bestudeerd onderwerp — toont, dat Mevr. Guyon in de lijn bleef van die mystici die aan het wijsgeerig denken soms nieuwe richting gaven. Dat ook mijne „vrees voor het begrip" — welk een recht verstand van datgene, waarom het hier gaat! — mij niet belet heeft me naar gave en gelegenheid van het wijsgeerig denken op de hoogte te stellen, is op andere plaatsen in het opstel te duidelijk aangewezen, dan dat het hier op blz. 462 nog eens uitdrukkelijk moest gezegd worden, al zou de toon van dit gedeelte vrij wel het tegendeel doen vermoeden.

Kort saamgevat, staat voor mij op innerlijke gronden zoozeer vast, dat we in het religieuse leven te doen hebben met wat wij niet denken kunnen, dat ik dit zou handhaven, ook al was ik niet in staat aan te toonen, dat het denken naar iets ondenkbaars heenwees. Of ik dit kan aantoonen, daarover wil ik nog een woord zeggen.

III.

Ik kom nu tot mijn laatste punt, de vraag n.l. of wetenschappelijk vast te stellen is, dat het denkbare naar het ondenkbare heenwijst.

Bij de vroegere behandeling dezer kwestie is, naar ik gaarne erkennen wil, eene te groote plaats ingeruimd aan de behandeling van een woord door Prof. Bolland in zijn werk „*Zuivere Rede*" neergeschreven. Het accidenteele feit, dat dit woord voor de vorming van mijne opvatting van groote beteekenis was, had in de uitwerking dier opvatting minder naar voren behooren te komen. De eeuwige waarheid is gelukkig onafhankelijk van de vraag, wat op blz. 148 der *Zuivere Rede* is geschreven.

Tot behandeling dezer kwestie heeft Mevr. v. d. B. v. E.

getracht mij den weg te versperren door op blz. 453 te doen drukken: „redelijke wijsbegeerte hecht aan soortgelijke speculaties geen gewicht". Zal dit woord meer zijn dan een macht-, gelegenheids- of verlegenheidswoord, dan behoort het als volgt gelezen te worden: „redelijke wijsbegeerte stelt geene vragen, waarvan te voren vaststaat, dat hierop geen redelijk antwoord is te geven". Inderdaad, dit is zoo in redelijkheid vragen we geene vragen, waarop geen redelijk antwoord te verwachten is. Maar wel verre van mijne bedoeling tegen te spreken, toont dit juist op het duidelijkst, dat we met alle onze redelijkheid zweven over een' afgrond van volstrekte onbegrijpelijkheid. Zonder beeldspraak: uit de Idee mag alles zijne betrekkelijke begrijpelijkheid hebben, ook het betrekkelijk onbegrijpelijke en betrekkelijk ondenkbare — hetwelk men wel onderscheide van wat ik aanduidde als het volstrekt-ondenkbare — als een moment in het begrijpelijke en denkbare: het is volslagen onbegrijpelijk, dàt er eene Idee is; het is zoo onbegrijpelijk, dat we niet eens mogen vragen, waarom er eene Idee is, omdat te voren vaststaat, dat een redelijk antwoord op zoo'n vraag niet te verwachten is (de redelijkheid is één met en gaat geheel op in de zich verwerkelijkende Idee), het is zoo onbegrijpelijk, dat er naar te vragen „eene onredelijke probleemstelling is" (blz. 458), zoo onbegrijpelijk, dat redelijke wijsbegeerte aan speculaties hierover „geene waarde hecht" (blz. 453). Hetwelk ik maar zeggen wilde!

Terecht heeft Schelling in zijne „*Philosophie der Offenbahrung*" er op gewezen, dat het begrijpen, *hoedanig* de wereld is, geenszins in zich sluit het begrip, d a t er eene wereld is. Dit laatste te willen begrijpen is eene onredelijke probleemstelling, redelijke wijsbegeerte hecht er geene waarde aan, omdat.... het onbegrijpelijk is. En nu zegge

men niet: de hoedanigheid der wereld is niet te denken, afgescheiden van het feit, dat er eene wereld is, zoomin als er eene wereld zijn kan zonder hoedanigheid, want deze redeneering helpt ons in het onderhavige geval niets, omdat in deze redeneering meegesteld is een mensch, die redeneert, die leeft, waarin dus reeds verondersteld is, dat de Idee is. Dit feit, het feit, dat er eene Idee is, blijft er even volstrekt onbegrijpelijk door.

Wordt dit nu niet beter uitgedrukt door te zeggen: de geheele werkelijkheid ligt in het Ondenkbare — met welke uiting ik bedoel geene „begripsmythologie" maar de simpele erkenning van het feit, dat ik niet begrijp — wordt, vraag ik, dit zoo niet beter uitgedrukt, dan door te zeggen: „de werkelijkheid is het door niets[1]) bewerkte" (prof. Bolland) of „ze is niet bewerkt" (Mevr. v. d. B. v. E.)? Want deze zinnen geven voor te begrijpen, wat onbegrijpelijk is en daarom ook terecht gezegd wordt te zijn „eene onredelijke probleemstelling, waaraan redelijke wijsbegeerte geene waarde hecht."

Trouwens van wat ik als het „ondenkbare" voorsta, zou ik met Mevr. v. d. B. v. E's eigen woorden willen zeggen, dat eene geheel verkeerde opvatting „door haar brein spookt". Wat ik hieronder versta, is geen iets (blz. 456), is geene kategorie (blz. 457), wordt ook niet in oorzakelijk en tijdelijk (?) verband met de wereld gebracht, al

---

1) Over de kwestie van het „Niets" kan ik kort zijn: de door haar bestreden artikelen hebben Mevr. v. d. B. v. E. den indruk moeten geven, dat ik aan dit punt de hoogste waarde toekende. *Dit is intusschen geenszins het geval.* Gesteld, zij heeft gelijk in hare aanwijzing mijner eerste logische fout. Het verandert niets aan het feit, dat hier voorgegeven wordt te begrijpen in eene zaak, die geheel onbegrijpelijk is. Moest ik mijn opstel opnieuw schrijven, ik zou met het hier gezegde op het ernstigst rekening houden en *misschien* zou het mij er wel toe voeren de geheele zaak te behandelen los van dit *Zuivere Rede*-citaat, hetwelk, zooals ik zeide, zeer goed mogelijk is.

moeten woorden hier steeds noodzakelijk den schijn van een aangenomen oorzakelijk verband geven. Is er zulk een „verband", dan is dit even onbegrijpelijk als het ondenkbare zelf, daar een begrijpelijk verband de begrijpelijkheid van beide factoren vooronderstelt. Evenmin mag mijne opvatting van het ondenkbare gelijk gesteld worden met die der *prima causa* der oude metaphysica: deze kwestie behoort geheel op het gebied der logica te blijven. *Met het Ondenkbare bedoel ik niets, dan uit te drukken de onbegrijpelijkheid van het feit, dat er eene Idee, dat er eene Wereld is.*

De schrijfster van *„De Religie en het Ondenkbare"* zal nu hoop ik zelve inzien, dat het geen redelijk verwijt is te zeggen: gij hebt geen redelijk verband gelegd. Inderdaad, dit is met opzet nagelaten, zooals ook met opzet is nagelaten de religie naar haren grond in het verband der kategorieën op te nemen uit dien hoofde, dat de vraag naar dit verband zou zijn eene onredelijke probleemstelling en redelijke wijsbegeerte aan zulke speculaties geen gewicht hecht.

Het feit, dat de werkelijkheid is, is geheel onbegrijpelijk. Wil iemand me verder tegenspreken, zijne tegenspraak zij op dit punt.

In verband met het onder II gezegde zal men nu wel inzien, dat er voor mij aanleiding bestaat het, naar ik geloof, gewonnen inzicht van de onbegrijpelijkheid van het feit, dat er eene werkelijkheid is, in verband te brengen met het religieuse ervaringsfeit van eene boven-redelijke verlichting, die ons door den nacht der rede gewordt. Al blijf ik volkomen erkennen, dat dit inzicht minderwaardig is ten opzichte van dit religieuse ervaringsfeit, zoo goed als dit het, alhoewel in anderen zin, wederom is tegenover het religieuse leven in het algemeen.

Ik zou hier kunnen eindigen, had ik niet nog een paar

opmerkingen te maken. Allereerst zou het mij aangenamer zijn geweest, als Mevr. v. d. B. v. E. hare derde aanteekening op blz. 448 in de pen had gehouden. De beweerde onkunde van Dr. de Hartog in zake Hegel's logica is niet te demonstreeren aan zijn overigens al dan niet juist woord, dat ik het Hegelianisme op eigen terrein (de logica) een' slag zou hebben toegebracht. Bedoeld kan hier niet zijn: aan Hegel's logica, hetwelk onzin zou zijn en onmiddellijk een protest van mij zou hebben uitgelokt, maar *met* Hegel's logica aan het Hegelianisme, hetwelk nu eenmaal niet zonder meer met Hegel's logica gelijk te stellen is.

In spijt van deze opmerking, in spijt ook van het principieel verschil, dat tusschen Mevr. v. d. B. v. E. en mij blijft bestaan, in spijt ook hiervan, dat ik mij kon beklagen over eene onrechtvaardige beoordeeling mijner motieven, wil ik niet zonder een woord van waardeering voor dit opstel eindigen. Tot nu lieten de Hegelianen zoowel na waardevolle opmerkingen over het religieuse leven uit te spreken als te protesteeren tegen fraaiigheden, op dit gebied door sommige leden hunner school geuit. Dit werd overgelaten aan Hegelloozen en kettersche Hegel-leerlingen. Het woord der schrijfster over mijn opstel kan ik overnemen met betrekking tot het hare: het is eene eerste schrede in eene goede richting. De wezenlijke waarde van haar opstel heeft op mij een' beslist sterkeren indruk gemaakt, dan het vele, dat ik er in te laken heb.

Woodbrooke, 2 Nov. 1908.

BOEKBESPREKING.

I. *Der Mechanismus des Denkens* von *Dr. Hendrik de Vries.* Mit 5 Textabbildungen. Bonn. Martin Hager. 1907.

II. *Het Mechanisme der Gemoedsaandoeningen* door *Dr. Paul Sollier.* Vertaling van E. Eisendrath, met aanbevelend voorwoord van Prof. Dr. G. Jelgersma. Vivat. Amsterdam 1907.

III. *Welt und Gehirn* von Dr. *Eduard Hitzig.* A. Hirschwald, Berlin 1905.

IV. *Kraft und Stoff im Haushalt des Lebens,* nach einem auf der Naturforscherversammlung in Köln a. Rh. am 25 Sept. '08 gehalteten Vortrag von Geh. Med. Rat Prof. Dr. *Max Rübner.* Deuts. Mediz. Woch. schr. 1 Oct. '08.

Er is inderdaad een breuk ontstaan, die hoe langer hoe grooter dreigt te worden, tusschen het natuurwetenschappelijk onderzoek en het natuurphilosophische denken, dat van de gegevens der wetenschap en in alle onderzoek de ratio tracht te begrijpen. Niemand, die iets meer wil zijn dan onderzoeker zonder meer, legt zich neer bij de gegevens der ondervinding. Als empirisch onderzoeker der natuur, der natuurverschijnselen, in een zeker bestek, dringt men toch al met zijn redelijk denken door, door de verschijnselen der natuur heen, tot haar „verborgen" wezen, dat zich dan bij gelegenheid in en door de verschijnselen, in natuurlijke werkelijkheid, kenbaar maakt o. m. als mechanisme, in stoffelijke verhoudingen, in krachtsuitingen, in bewegingsbetrekkingen, of als chemisme, of wel in de hoogere natuurphasen als plantaardig en dierlijk leven.

De empirie is dan in bepaalde vakken van wetenschap een „bewuste" empirie, een door zuiver wetenschappelijk denken bestuurde empirie, die door nauwkeurig op- en samengestelde

proeven zeer zorgvuldig gestelde „vragen" tot de natuur richt, waarop deze dan een „antwoord" geeft, al of niet overeenstemmend met een a priori als waar vermeende theorie of hypothese. Zijn de proeven *mechanistisch* bedacht dan zal het antwoord der natuur, waar zij mechanisch is, bijvoorbeeld bij het onderzoek van den z.g. vrijen val, of van den slinger, ook zuiver mechanisch kunnen luiden en zuiver mechanistisch kunnen worden geïnterpreteerd; maar waar de werkelijkheid *méér dan mechanisch* is, dat is mechanisch en nog iets meer, of waarin het werktuiglijke slechts moment is, zooals bij de warmte, het licht, het magnetisme, de electriciteit, of in de chemie, de physiologie en de psychologie, dan zal het antwoord bij bepaalde proeven ook mechanisch kunnen zijn, doch kan het ook, door méer dan dat te doen blijken, den onderzoeker of ondervrager in verstandsverlegenheid brengen. De proefnemer stelt een mechanische vraag aan de natuur en krijgt een meer dan mechanisch antwoord. De actie lokt een reactie uit die niet mechanisch evenredig daaraan is, omdat er zekere krachten een rol bij spelen welke hij geen rol had toegedacht, doch door eigen spontaneïteit der natuur zich openbaren.

Er zal een mechanisch aequivalent zijn te berekenen, allereerst in den overgang van een werktuigelijk stelsel in een ander, b.v. van beweging in warmte, en zelfs aan te wijzen zijn in hoogere natuurprocessen, in de chemie, zelfs in de physiologie. In de physiologie zelfs, waar het leven of het levensverschijnsel wordt onderzocht, terwijl het alle grenzen van stoffelijkheid en werktuigelijkheid overschrijdt, is het mechanische niet geheel schuil gegaan, zooals een element in een verbinding geheel schuil kan gaan, maar is het als zoodanig nog erin aan te wijzen en te berekenen. En waar de natuur in het leven — en het leven van een eencellig wezen en van het onontwikkeldste plantje omvat al oneindig meer dan het mechanische, al heeft het dit ook in zich als moment — den drang openbaart zichzelf te buiten of te boven te gaan, daar zal de natuur, of de Idee als natuur, waar wij haar zien stijgen tot ziel, tot psyche, niet meer natuur zonder meer mogen heeten, en mag slechts in oneigelijken zin sprake zijn van ziele*leven* om van geestesleven niet eens te spreken. Waar het werktuiglijke in het leven als zoodanig slechts moment of factor is,

en de natuurkundige ondervrager proefondervindelijk, b.v. aan een plant, een mechanistisch bedachte vraag stellende, een plantaardig antwoord zal ontvangen, daar zal in het zooveel hoogere zieleleven en geestesleven slechts het onbelangrijkste deel bestaan uit werktuigelijkheid. En zooveel als het *denken* meer is dan natuurleven en zelfs geestesleven, zooveel minder zal dan daarin het mechanisme geldig zijn. Er is b.v. in de „gewoonte", in de „mode" enz., in alle werktuigelijkheid van het „leven" in 't algemeen, en ook wel in ziel en geest, het een en ander te vinden dat daarin het mechanische vertegenwoordigt, — doch dit is niet hetgeen bedoeld wordt in het werk van den vakgeleerden psycholoog *Paul Sollier*, noch in dat van den meer dilettantischen materialist *Hendrik de Vries*.

Het mechanisme der ziel (zinnelijkheid), der „gemoedsaandoeningen", van den één is eigenlijk het in de „gewaarwordingen" en „gevoelsuitingen" aanwijzen, beschrijven en verklaren van den daarin aanwezigen en meewerkenden factor der werktuigelijkheid; terwijl het „mechanisme van het denken" van den ander niets meer is dan het gebrekkig aan elkaar schakelen van geleidingsbanen en centra van het zenuwstelsel en de toepassing bij analogie van enkele eenvoudige *meetkundige* schemata op willekeurig gekozen voorstellingen, die als herinnerings*beelden* en denk*beelden* den rol spelen van stomme figuranten. Zulk bedrijf is te vergelijken met het door enkele witte krijtlijnen reproduzeeren van den „Nachtwacht" van *Rembrandt van Rijn* of van de „School van Athene" in de Camera della Segnatura van *Rafaël Santi*. Het is het goed recht der psychologische wetenschap van den nieuweren tijd geweest, en het zal het altijd blijven, de principes der physika (en physiologie) toe te passen op het meeromvattende stelsel der zinnelijkheid en zelfs der geestelijkheid. Doch als *Sollier* b.v. van *cerebrale dynamica* spreekt gebruikt hij een dubbelzinnig woord, daar *geestes*bewegingen en -krachten geen eigenlijke bewegingen en krachten zijn, in zoover ze geestelijk moge heeten en dus niet mechanisch zonder meer zijn, terwijl in deze geestelijke *dynamica* al het geestelijke of meerdere geëlimineerd wordt om slechts het dynamische over te doen blijven.

Met mechanistische verklaringswijzen wordt slechts het mechanisme verklaard en niets meer. En wie het verschijnsel der *emotie* „terugbrengt" tot algemeene wetten der *mechanica* (pag. 4)

brengt het meerdere (emotie) „terug", d. i. „herleidt" het, „haalt het neer", tot het daarin zeker inhaerente der werktuigelijkheid, zooals deze in het *verschijnsel* der emotie tot uiting komt.

„De vraag: „Is dat physiologisch of psychologisch?" (16), uitgebreid tot: of mechanisch? moest op elk bladzijde gedaan en beantwoord worden. Hoe groot de spontaneïteit van alle boven het leven gestegen werkelijkheid is, en hoezeer zij specifieke energieën wakker kan roepen, blijkt bij de „verbreiding der energie in alle richtingen", waardoor „alle mogelijke soorten reacties ontstaan, zoowel physiologische als psychische" [1] (324). Het is klaarblijkelijk dat dit gebied grooter is dan ooit door mechanistische verklaringen verklaard kan worden.

Als vakgeleerde kan men, — bij ondervinding wetende den moeilijken en langzamen weg die stap voor stap leidt door een nog onbekend gebied tot eindelijk bereikte gezichtspunten, van waaruit het gebied beter dan te voren is te overzien —, nog zooveel waardeering hebben voor het naarstig ondernomen werk van *Sollier*, doch als men als philosoof bemerkt hoe kortzichtig de onderzoeker, van zijn gezichtspunt uit, het kleine gebied dat hij vermag te overzien aanziet voor een wereld, althans voor een werelddeel, dan mag men hem zijn kortzichtigheid verwijten niet alleen, maar ook hem met zekere hooghartigheid terechtwijzen, omdat hij het durfde te ondernemen, met terzijdestelling van het licht dat grootere denkers hem aanbieden, zonder wegwijs te zijn een weg te bewandelen, en zonder gids, op dwaallichten afgaande, een gebied te betreden, waar hij heg noch steg kende. Die weg is de wetenschappelijke methode, die hij de mechanistische noemt, en dat gebied of dat werelddeel is de ziel of het leven van ziel en zinnen. Een wéreld kan de geest genoemd worden, heelal, mikrokosmisch als subjectieve geest, makrokosmisch als absolute Geest of Idee. Geldt deze terechtwijzing den mechanistischen onderzoeker der „mechanische" ziel, op onvergelijkelijk sterkere wijze treft zij den anatomischen uitvinder van het „mechanisme" van het *denken*.

En toch, met zekere meewarigheid is de oude voorvechter

1) „Psychisch" vertale men liever door „zielig" dan door „geestelijk". De vertaling als zoodanig blijft overigens buiten bespreking. — Het werk van *Sollier* wordt door *Jelgersma* met eenige reserve aangeboden.

Hendrik de Vries van het „vrije denken”, dat ongelukkigerwijze moest samengaan met een enghartig en kleingeestig materialisme en mechanisme, te gedenken, om de hardnekkige taaiheid en koppige eigenzinnigheid van den vrijdenker, die, in een nu eigenlijk al tot het verleden behoorenden tijd, een vrij doch bekrompen dogmatisch materialisme durfde te stellen tegenover en te handhaven tegen een onvrij en nog bekrompener geloofsdogmatiek. Hij was in ons land één der eerste en meteen een der laatste vertegenwoordigers van een tot verdwijnen gedoemden groep. Dat hij in den waan verkeerd heeft, in het laatst van zijn leven, op materialistisch-mechanistische wijze te hebben ontsluierd „was Denken ist” (pg. 5), nadat *Dubois-Reymond* vóór 30 jaar in zijn beroemde rede meer ootmoedig dan wijs gezegd had: „Was Denken ist, wissen wir nicht, und wir werden es nicht wissen”, is voor hem waarschijnlijk troostrijk geweest. Waarde voor de natuurwetenschap of voor de wijsbegeerte heeft zijn geschrift niet. In ± 60 pg. heeft hij getracht te verklaren „auf physico-chemischer Grundlage” *wat denken is.* Had dertig jaar geleden *Dubois-Reymond* uitgesproken dat men nooit te weten zou komen wat denken was, — nu al kon *Hendrik de Vries* schrijven: „Dennoch vermögen wir schon jetzt zu begreifen, was Denken ist, und eine Erklärung ist uns möglich, die ihre Stütze auf physico-chemischer Grundlage findet.” (5), Hij heeft niet als *Kant* in zijn „Kritik der reinen Vernunft” een groot boekdeel noodig om het denken te onderzoeken, — slechts een 60-tal bladzijden volstonden om te verklaren wat het denken is. Duitsche bladen hebben het werkje ernstig besproken.

„Jedes Sinnesorgan hat seine Lokalisation in der Rinde.” „So verlaufen und enden eine Masse Sehnervfibrillen (nicht alle) in den auswendigen Kniehöcker (corpus geniculatum externum) und in den Sehhügel” (5). „Nun kommt eine grosse Frage, die, soviel ich weiss, noch nicht beantwortet ist: Was sollen doch der Sehhügel und der gestreifte Körper bedeuten?” „Die Grösse jedes dieser Körper (ist) so gewaltig, dass wir unmittelbar den Schluss zu machen geneigt sind, dass die Funktion der beiden Körper auch bedeutingsvoll sein wird.” Er blijkt *anatomisch* „eine grosse Korrespondenz zwischen Hören und Sehen, was wir im Leben tagtäglich bestätigt finden.” Dan wordt aangetoond hoe „der Mechanismus der Erinnerung” zou plaats vinden. En zoo

„wird die Wahrscheinlichkeit immer grösser, dass der Sehhügel und der Streifkörper die Stätte sind, wo die *einfache* Erinnerung vor sich geht." „Beweisführung": in dierhersenen zijn die deelen overwegend groot, de dieren hebben „eine gute, aber einfache Erinnerung, ohne das Vermögen viel nach zu denken oder Schlussfolgerungen zu machen. Dies deutet sehr stark darauf hin, dass die einfache Erinnerung ihren Sitz in den beiden grossen Körpern hat." (6). — Kan een bewijs simpeler geleverd worden? Zoo wordt ook bewezen, dat de samengestelde herinnering zich *afspeelt* in de groote hersenen. (7)

A. van Gehuchten schrijft in zijn werk „Système nerveux" [1]): „La connexion anatomique, indispensable pour la transmission de l'influx nerveux d'un neurone à un autre neurone c'est là une conviction que je partage avec bien d'autres." Dit beamen is nog allerminst toegeven dat de *herinnering zetelt* in zekere organen. Zenuwinvloed of „prikkel" is nog iets anders dan herinnering.

„Chemische Veränderung in den Endfibrillen erzeugt Nervenströme." „Wenn das Kind (also) ein Licht sieht, dann entsteht ein elektrischer Strom auf einer Fibrille in der Netzhaut und verfolgt ihren Weg nach einem der Kerne im Sehhügel." (8) Een figuur stelt dan geleidingsbanen en centra voor. Uit de electriciteitsleer weten wij dat twee in dezelfde richting verloopende stroomen elkaar aantrekken en door een nevenstroom met elkaar in verbinding staan. Dit toegepast op de „electrische stroomen" door de fibrillen, geeft een verklaring aan de hand omtrent het verband van hooren en zien. (10—13) En zoo is deze „neuerrungene Wissenschaft im Einklang mit der Erfahrung". (10)

Ook met de andere zintuigen heeft iets dergelijks plaats. „Daraus folgt die Tatsache, dass Erfahrung die einzige Grundlage unseres Denkens ist." (13) Praemisse of conclusie?

Op blz. 14 en 15 wordt verklaard wat een „begrip" en wat „weten" is. Een licht is b.v. geel, wit of rood van kleur. En „Ein Licht ist heiss und verursacht Schmerzen bei der Berührung. Dies kann schon ein Begriff genannt werden." „Er entsteht erst, wenn mindestens zwei Sinnesorgane je einen Eindruck empfangen haben und zusammen wirken." (14). „Tannenholz"

---

1) *A. van Gehuchten.* Système nerveux. I. 217.

wordt een begrip genoemd. (15) De zenuwstroomen correspondeeren door secundairstroomen met elkaar, zoodat alle eigenschappen van het hout ons „allmählig in den Sinn kommen." Moeten wij dat hout gebruiken, dan herinneren wij het ons op het juiste oogenblik, waaruit blijkt dat wij „vernünftig handelen, d.i. mit Bewusstsein; wir gebrauchen unsere Kenntniss, wie sich's gebührt. Und hiermit ist die gestellte Frage beantwortet: *Was ist ein Begriff?*" (15).

Wij moesten 30 jaar wachten — na *Dubois-Reymond's* vertwijfelende uitspraak — vóór de zoo voor de hand liggende verklaring gegeven kon worden! Dat gebeurt meer met groote ontdekkingen en uitvindingen. Alles reduzeert zich ten slotte tot het ei van Columbus!

„Die *Zeit* ist ein Wort, kein Begriff". (51) De *ruimte* „fällt ausser unserm Begriff, wir entschliessen uns zu dem und gebrauchen ein Wort". (51) „Dierentuin" is een *begrip* (16) en „gerechtigheid" een „verzamelwoord" en geen „begrip." (51)

„Was ist Wissen? Das Innehaben von einem oder mehreren Begriffen, auch den, dass sie zu uns kommen durch Vermittelung unserer verschiedenen Sinnesorgane. Je mehr Begriffe, desto ausgebreiteter unser Wissen." (15).

„Der Wille ist nur die Resultante unserer Vorstellungen." (18) Bij deze verklaring vindt *De Vries* steun bij *Ziehen*. Wie schreven al niet over den wil! *Hume, Kant, Schopenhauer, Von Hartmann, Herbert Spencer,* alle groote denkers, hebben 't een en ander over de wil geschreven. Psycho-physische „verklaringen" bestaan van *Münsterberg, Ziehen, Meynert, Exner* e. a.

Münsterberg onderzocht slechts de *wilshandeling* en liet bewust „die kritische Grundfrage nach der absolut wirkenden Ursache ganz ausser Betrachtung." [1]) *Exner*: „Um Missverstand zu vermeiden, deute ich nachdrücklich an, dass ich die gangbare Meinung, welche jedoch wenig ausgearbeitet worden ist, nicht teilen kann, dass eine willkürliche Bewegung immer darauf beruht, dass Nervenfasern, die mit dem einen Ende in der Gehirnrinde, mit dem andern im Muskel liegen, an der ersterwähnter Stelle einen Impuls empfangen, welcher Impuls, wie

---

1) *H. Münsterberg.* Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiolog. Psychologie. 3 Freiburgin B. 1888.

er ist, bis in den Muskel geleitet wird". [1]) In plaats van door zulke uitspraken tot bezinning te komen deelt *De Vries* de „gangbare meening", waarop zijn geheele geschrift berust. (18) Hij leidt de wil af van de aan gewaarwordingen en voorstellingen verbonden „gemoedstoon". Is deze „positief" en wel verbonden met een voorstelling die een sterk begeeren opwekt: „so kann diese Vorstellung sehr lebhaft sein," en komen er dan bewegingsvoorstellingen bij en een „stark gewachsenen positiven Gefühlston", dan is „die letzte Stufe" bereikt: „Ich will...." (18) „Das Vermögen, um vermittelst Ströme die Sensationen in den verschiedenen Rindezentra wachzurufen, heisst Bewusstsein, und der Mechanismus scheint mir einfach und klar." (38) Een vraag is of zelfs deze simpele verklaring van de wil geheel op mechanisme berust. De „gevoelstoon," het ondergeschoven „begeeren", waarin dan de wil binnengesmokkeld wordt en te voorschijn komt, als de vlinder die zich uit de cocon ontpopt, is nog wel wat meer dan werktuigelijkheid.

Omdat zenuwcentra en fibrillen stoffelijk nu eenmaal in de *ruimte* liggen en zich daarin uitbreiden, en omdat in de *beweging* enz., waarin behalve de *ruimte* ook de *tijd* meedoet en meegedacht wordt, en derhalve in deze voorwaarden van alle natuur en natuurlijkheid, — zelfs waar deze tot leven, tot ziel en geest, en zoo tot gewaarwording, waarnemen en vernemen, tot gevoel, wil en denken, gestegen is —, allereerst het mechanische natuurstelsel mogelijk is geworden, is in de meer omvattende stelsels, zooals b.v. chemisme, natuurleven en ziel, dit mechanisme wel wéer te vinden, en behooren wij ook te trachten het daarin terug te vinden, doch daarmee is niet gezegd dat die hoogere stelsels, al houden àl deze stelsels met elkaar verband, in enkel mechanica opgaan, niets meer en niets anders zijn dan mechanica. Dat weervinden of terugvinden van mechanisme b. v. in de levensverschijnselen, of wel in het voorstellingsvermogen, verlokt dan de meeste natuuronderzoekers tot den waan dat die hoogere of meer-omvattende stelsels zijn *teruggebracht* tot het mechanische. Zoo is b.v. nog niet lang geleden, en niet door de eerste de beste, de meening verkondigd [2]), dat het eens gelukken zou

1) *S. Exner.* Entwurf zu einer physiol. Erklärung der psychol. Erscheinungen. Leipzig u. Wien. T. Deuticke. 1894.

2) *G. Heymans* in „De Gids."

alle levensverschijnselen mechanistisch te kunnen verklaren; terwijl men herhaaldelijk de poging kan zien doen *leven*, *ziel*, *geest*, en ook het *denken*, tot mechanisme „terug te brengen," met de blijkbare bedoeling zoo alles te zullen verklaren. Dit verklaren is dan niets anders dan herleiding van het onbekende tot het bekende, doch met elimineering van het belangrijkste, het eigenlijke van dat onbekende. Het mechanische is het bekende, en „de rest is bijzaak", — zoo is de stille afspraak, die dan den meesten onderzoekers niet eens tot bewustzijn komt. Er blijkt telkens een eigenaardige wrevel als er op de „rest" gewezen wordt, als op datgene waar het in werkelijkheid en waarheid op aankomt. — Natuurlijk gaat de verklaring niet „restloos" op, zoo luidt de verontschuldiging van degenen die wakker worden.

Wordt de logica of redeleer, wordt de zuiver wetenschappelijk beoefende natuurphilosophie en de wijsgeerige psychologie aangeprezen als redster uit al dergelijke verstandsafdwalingen, dan wordt deze, als het „abstrakte Denken," „mühsam und öfters ungeniessbar" (52) gescholden. Lees dan liever het geschrift „Der Mechanismus des Denkens": „Ich vertraue, dass diese Abhandlung auf einfache und deutliche Weise das Wesen des Bewusstseins naturwissenschaftlich erklärt habe." (52) Deze schrijver was zich de „rest," de door hem niet eens geziene groote X, allerminst bewust. Alles gaat bij hem restloos op in mechanisme. Er is geen natuurphilosopie noodig, geen redeleer, geen logisch doordenken over de gegevens der natuurwetenschappelijke ervaring.

Hegel's woord: „Die Naturphilosophie nimmt den Stoff, den die Physik ihr aus der Erfahrung bereitet, an dem Punkte auf, bis wohin ihn die Physik gebracht hat" 1), was allerminst voor hem geschreven.

Er mag nu gesproken worden van een herleving van het Hegelianisme. Doch in plaats van alle verdieping van het zuiver wetenschappelijke denken met vreugde te begroeten miskent men nog te veel een wijsgeerige beweging, die allerwege de gegevens der empirie en historie opnemende, deze op methodische en systematische wijze zuiver wetenschappelijk verwerkt.

---

1) *Hegel*. Encyclopädie. § 246. Zusatz. Zie *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 1908. Afl. V. pg. 515.

Een hoofdartikel in het meest gelezen Duitsche geneeskundige tijdschrift [1]), naar een rede in de „Naturforscherversammlung" te Keulen op 23 September 1908, van *Max Rübner*, dat in den boven aangewezen zin deze miskenning duidelijk toont, begint aldus: „In der Neuzeit kehren die Versuche wieder, *die Naturforschung* auf Grund einer Wiederbelebung des alten Hegelianismus für jegliche Weltauffassung *als entbehrlich hinzustellen* oder neben den erkannten natürlichen Gründen des geschehens mystische Kräfte, die an den Vitalismus der vorigen Jahrhunderte erinnern, anzuerkennen. Es ist ein beliebter Vorwurf gegen die Naturwissenschaft in Allgemeinen und die Biologie im Besonderen, dass sie noch *nicht alle* Vorgänge auf natürlichem Wege zu erklären vermöge und ihr Wissen nicht „restlos" aufgehe. Der Vorwurf ist ungerecht, denn die Periode naturwissenschaftlicher Forschung ist erst eine sehr kurze; ja gerade dem Biologen ist die schwierigste Teil des Naturerkennens zugefallen. Ebenso unrichtig aber ist der Schluss, alles zur Zeit Unerklärliche als unerklärbar hinzustellen und als eine Domäne übersinnlicher Wirkungen zu betrachten." —

Misverstand en wijsgeerig wanbesef wedijveren met elkaar in deze voorstelling van de opleving der wijsbegeerte en van de beteekenis der wetenschap in 't algemeen [2]). En hoe ver gaat hier niet de *verklaringswaan* met de verwachting samen eens „alles" te kunnen „terugbrengen" of „herleiden" tot „mechanische" en „materieele" processen, waarvan dan een opstel over „kracht" en „stof" in 't „leven" een voorloopige poging moet zijn! — De psychologie wordt teruggebracht, herleid tot, verklaard door, physiologie, en physiologie door chemie en mechanica — het meeromvattende en hoogere teruggebracht tot het minder omvattende en lagere —, waarbij dan telkens een x geëlimineerd, zekere „rest" verdonkeremaand, wordt. Deze verklaringswetenschap gaat in dien zin niet restloos op en zal nooit restloos opgaan, dewijl het juist om die — volgens *deze verklaringswijze* onbekende — x blijft gaan, die bij al dergelijke verklaring juist in 't duister blijft. En voor

1) *Max Rübner* (Geh. Med.-Rat, hoogleeraar te Berlijn). „Kraft und Stoff im Haushalt des Lebens." Deutsche medizinische Wochenschrift 1 Oct. '08.

2) Ik verwijs naar de belangrijke citaten van *Hegel*, in verband met natuurwetenschap en wijsbegeerte, op pg. 515 van dit tijdschrift, Jgn. '08, Afl. V.

die verklaringswijze, die een verklaringswaan is, geldt een eeuw van wetenschap niet meer dan één dag.

„Das lebenerweckende Pneuma der Griechischen Philosophie, der Archäus eines Paracelsus, die Lebenskraft der Schule von Montpellier, sie brachten uns keinen neuen Gedanken und keine Möglichkeit eines Verständnisses..." Neen, niet voor een *Max Rübner*, maar wel voor diegenen die historischen zin paren aan zuiver wetenschappelijke bezinning, die in de historische opeenvolging van juist telkens nieuwe en betrekkelijk ware gedachten de ontwikkeling der Idee en de loutering van het wetenschappelijke denken beseffen. Er is toch na Paracelsus en de school van Montpellier nog wel iets meer geschied! — Een feit is het dat deze typische vertegenwoordiger eener empirische wetenschap van *Kant* en *Hegel* niets wil weten: omdat hij er niets redelijks van weet, en aan een „Weltauffassung" denkt te kunnen komen zonder philosophie, d.i. op een goedkoopje.

Even onredelijk als *Max Rübner*, met zijn hoopvolle verwachting bevangen in een bekrompen verklaringswaan, is *Eduard Hitzig* in zijn hopeloozen ootmoed, die spreekt van de enge grenzen der natuurwetenschap, waarbuiten het eigelijke wezen der materie en energie, der ruimte en tijd zou liggen, waar wij met ons bewustzijn niet in zouden kunnen doordringen! In zijn „Welt und Gehirn" legt hij zich neer bij de meening van *Dubois-Reymond*: ondanks onze geleerdheid kunnen wij niet begrijpen hoe uit het samenwerken der atomen bewustzijn zou kunnen ontstaan!

Hier is de breuk, waar ik in 't begin van sprak, op haar duidelijkst zichtbaar. Naast het overmoedige woord van *Max Rübner*, dat als een „Heureka" klinkt, het mismoedige woord van *Eduard Hitzig* als de wanhoopszucht der wetenschap. — Beiden zijn even onredelijk uit gemis aan die hoogere scholing der wetenschap, die in de methodische en systematische school der *philosophie*, geleerdheid tot leer der waarheid adelen, wetenschap tot wijsheid louteren kan.

D. B.

Dr. A. J. de Sopper. Hegel en onze tijd.
Leiden, Sijthoff's Uitg. Mij.

Deze verhandeling is gericht tot theologen en geeft een signalement van het Hegelsche denken, waarin de Schrijver het konsummatiepunt ziet eener bij Socrates aangevangen geestesrichting in de Westersche kultuur. Na den stamboom van het Hegelianisme te hebben nagegaan en de oorzaken zijner wederontwaking te hebben aangewezen, wordt het karakter der Hegelsche denkwijze als absolute filosofie toegelicht, en daartegen de hoofdeisch eener Christelijke levensbeschouwing volgehouden. Het is aan Dr. de S. niet te doen om een afwijzende beoordeeling, maar om klaarheid in de verwarde verhouding, die tusschen wijsbegeerte en Christendom is ontstaan. Met het Christelijk kleursel eener in wezen niet Christelijke gedachtengang is hij allerminst ingenomen. Het geloof is, volgens Dr. de S. een zaak sui generis, door geen filosofie te vervangen. Het christelijk bewustzijn heeft sinds zijn aanvangen de vereenzelviging met de wijsbegeerte gekend en afgewezen.

Het geschrift van Dr. de S. heeft gloed en helderheid en munt uit door goed getroffen aanwijzingen. Dr. de S. is een stylist van ongemeene kwaliteiten; hij beheerscht zijn onderwerp, in den huidigen stand van het wijsgeerig vraagstuk ingeleefd zijnde, en hij maakt zijn gedachten tot taal. In hem is een tegenstander aan het woord, die een bewonderaar tevens is, maar die in de antithese tusschen Christelijke belijdenis en wijsbegeerte te scherp ziet om de verschillen weg te doezelen en... kiest voor het eerste lid. Uit behoefte aan een klare atmosfeer des geestes, kan hij niet een begripsvereenzelviging dulden, die begripsverwarring kon zijn! Het historisch element is hem een onoplosbaar bestanddeel der Christelijke belijdenis, ten spijt dergenen, die een alleen intellektueel Christendom verlangen. Dr. de S. noemt zijn standpunt, dat der absolute paradox, het standpunt van Kierkegaard; m. i. het eenig mogelijke voor Christelijk-intellektueelen, die zoowel op het eerste als op het tweede lid dezer aanduiding prijs stellen. Wij zouden het noemen: wijsgeerig-onwijsgeerig. Dergelijke geschriften, behalve de intellektueele waarde, die ze ter markt

brengen, helpen mede om een einde te maken aan de legende eener filosofie waarmee de positief Christelijke belijdenis eenswezend ware.

B. DE H.

Parerga en Paralipomena. Kleine Philosophische geschriften van Arthur Schopenhauer, vertaald en van een Inleiding en aanteekeningen voorzien door Dr. H. W. Ph. E. van den Bergh van Eijsinga. II. (Uitgave van Em. Querido, Amsterdam).

Wanneer men den nood des bestaans niet wenscht goed te praten, blijven twee manieren over, waarop men het bestaande kan uithouden: verachting of doorgronding. Schopenhauer heeft de gemakkelijkste dezer, en welke het meest voor de hand ligt, gekozen: de verachting des bestaans. Maar hij heeft daaraan den schijn der doorgronding toegevoegd. De Schopenhauer-lezer, die niet met deze oplossing (?) van het levensvraagstuk instemt, heeft nu aan de bestudeering van dezen filosoof een zeer vruchtbaar werk: een worsteling; hij heeft het bestaande anders te doorgronden, en het materiaal dat bij dezen zoo uiterst rijkbegaafden levenskenner aangetroffen wordt, aan te wenden in geestelijken zin.

De lezing der Parerga is dan ook aanbevelenswaard als stimulant. In dit Tweede gedeelte zijn die meest kleinere artikelen vervat, welke men doorleest en bestudeert tot eigen nut, verheffing, prikkeling, vermaning, bezinning of ergernis. (Bijv. Over Philosophie en wetenschap der Natuur. Over kleurenleer. Over zedeleer. Over de leer aangaande de onvernietigbaarheid van ons ware wezen door den dood. Over den zelfmoord. Over godsdienst. Over schrijven en stijl. Over de vrouwen. Over opvoeding. Enz. enz.). Deze Geschriften behooren in geen wijsgeerige Bibliotheek te ontbreken. Zij zijn de uitingen van een dier denkende geesten, die hun stempel gezet hebben op het geestesleven der 19de eeuw. Van de vertaling herhalen wij gaarne wat wij ook van het eerste deel zeiden, dat zij voortreffelijk is. De uitgever heeft een kloek werk aangedurfd, van

welken ondernemingsmoed hij genoegen moge hebben. Schopenhauer is een classicus die vertaald kan worden.

B. DE H.

Uit de verspreide geschriften van Allard Pierson, verschenen in 1875—1892, Tweede Reeks III 's Gravenhage, Martinus Nijhoff 1908.

Wij hebben reeds op deze uitgave de aandacht gevestigd bij de verschijning van een vorig deel dezer verzameling (l.l. Februarinummer van dit Tijdschrift). Wij gaven daar een aanduiding van het wijsgeerig karakter van Pierson, en betreurden de weinig systematische wijze, waarop de uitgave dezer geschriften bezorgd is, zoodat noch een chronologische orde is gevolgd, noch een indeeling in rubrieken. Wijziging van het oorspronkelijke plan der uitgave is hiervan de oorzaak. In dit nieuw verschenen deel zijn opgenomen kultuur- en litteratuurhistorische, theologische en wijsgeerige bijdragen. Wat de laatste aangaat: hier treffen wij aan opstellen over F. A. Lange's Geschichte des Materialismus (Gids 1875), over Het komische (Tijdspiegel 1875) over Het gevoel als kenbron (Tijdspiegel 1878) en een stuk getiteld Godgeleerdheid, Wijsbegeerte, Onderwijs, Zedekundig Onderzoek (Tijdspiegel 1881). Bij het doorzien dezer artikelen bevonden wij opnieuw dat zij interessant materiaal zijn voor de Nederlandsche intellektueele beschaving in het aan 't heden voorafgaande, en in menig opzicht zoo bewogen tijdperk. Wie verstaan wil wat er toen omging in de hoogste kringen van den Nederlandschen geest, zal zeker deze geschriften niet mogen voorbij zien.

B. DE H.

Physiologie der Pijn van P. Mantegazza door J. W. ten Cate, Amsterdam, 1908.

Dat de schrijver Mantegazza, behalve een groote hoeveelheid kennis van voorvallen uit historie, medische praktijk, legende, ethnologie, zedegeschiedenis, litteratuur, biologie, fysiologie en psychologie tegelijk een groote mate van oppervlakkigheid heeft in het oordeelen en een nog grooter breed-

sprakigheid, bij zeer weinig helder wijsgeerig begrip, bewijst dit boek ten duidelijkste. Hier is een menigte materiaal saamgetast, maar het begrip van het onderwerp is zoo weinig ingedacht, dat ziekte en moreele smart gelijkelijk onder het begrip pijn zijn bevat, en de schrijver alle grenzen van zijn taak voortdurend overschrijdt. Het boek munt uit in willekeurige generalisaties. In de lijst der hevigste pijnen staan hier: galsteenkoliek en geldelijk verlies, terwijl het laatste hoogstens de oorzaak zijn kan van 'n smart, en soms ook dit niet; nooit een smart zelf. Misschien kan een klaarder verstand zijn nut doen met gegevens, in dit boek verzameld. Het is een fysio-psychologisch vertelselboek met wetenschappelijke allure. De beschrijving alhier van vivisektische experimenten draagt enkel den schijn van een inquisitie tegen het dierleven.

B. DE H.

WETTEN DER TOONKUNST IN HET LICHT DER IDEE.[1])

DOOR

ESTER VAS NUNES.

Wanneer het denken zich verheft van onderzoek naar het wezen van verschijnselen tegenover zich tot onderzoek van eigen wezen, gaat het over van wetenschap tot wijsheid, betreedt het den weg, die tot waarheid leidt.

Want waarheid is volgens het aloude criterium overeenstemming tusschen het denken en zijn voorwerp, en overeenstemming in den strengsten zin des woords is daar, waar het onderscheid is opgeheven. Waar het voorwerp van het denken *het denken zelf* is, waar het denken niet iets anders maar *zich* nagaat, eerst daar is waarlijk overeenstemming tusschen beide.

Leer der waarheid kan derhalve slechts eene denkleer, eene logica, zijn; resultaat dier leer is vanzelf *zelfkennis*.

Deze echter is als het licht, dat zichzelf openbaart èn het andere, de duisternis: *Ons* begrip „eenheid", ofschoon, als idealiteit, niet bestáánde, géldt in alle eenheden, dat wil zeggen in *alles*, want alles is op zijne wijze eenheid. *Onze* begrippen „veelheid", „geheel" en „deel", „oorzaak" en

---

1) Rede, ongeveer in onderstaanden vorm den 26en October 1908 gehouden voor de Vereeniging voor Wijsbegeerte te Amsterdam.

„gevolg” enz. blijken de zin van alle veelheden, geheelen en deelen, oorzaken en gevolgen, dat is van *alles*, want alles is op zijne wijze veelheid, geheel, deel, oorzaak, gevolg, al naar men het neemt; alles is eenheid van lijnrecht tegenover elkaar staande denkbaarheden.

Wat ons ook kenbaar worde, het zal blijken het andere te zijn van *onszelf*, ja, het kan slechts kenbaar worden, *voorzooverre* het zich onthult als geest van onzen geest.

Dit is de dubbelzijdige zin van het Aristotelische woord, dat in de waarneembaarheden de *denkbaarheden schuilen*, van Hegel's opmerking, dat in de Natuur de *eenheid der Idee verborgen* is, van Prof. Bolland's benaming der Natuur als het *bekende ongekende*, de zin, niet verstaan door hen, die Hegel eene 'constructie à priori van Natuur en Geschiedenis' of Bolland een streven, alles in de Idee te willen doen 'opgaan', toedichten, als wenschte hij realiteit met idealiteit te vereenzelvigen, als hadde hij niet herhaaldelijk gezegd, dat het begrijpen het onbegrepene vooronderstelt, dat de Rede alles vermag te begrijpen, wat te begrijpen vált, dat de Objectiviteit, waartoe zelfs het denken behoort, inzooverre het vóórwerp van denken is, haren natuurlijken, d.i. haren van het Begrip vervreemden, kant heeft. Maar evenmin als eenig vóórwerp van denken denken als zoodánig wordt, evenmin staat eenig voorwerp van denken *buiten* het denken. Wat gedacht wordt, blijkt denkbáár, ook al noemt het denken dit gedachte, zoolang het dit niet dóórdacht, zoolang het *eigen begrip in en als deze verbizondering* niet doordacht heeft, ondenkbaar. En de waarheid aller denkbaarheid kan overeenkomstig het criterium der waarheid niet buiten het denken vallen, moet gedáchte waarheid zijn, waarheid, die het denken naar aanleiding van het ondervondene, in *zich* vindt.

Zelfs Büchner heeft gezegd, dat rede en natuurwet, dat

de wetten van de wereld en de wetten van het denken eigenlijk hetzelfde zijn en de menschelijke rede de spiegel is, die het Al weerkaatst. En Fichte heeft gezegd: „Es ist ausser dem Geiste nichts wahrhaftig da." (5 : 410). En Schelling: „Das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist." (1, 4 : 252). En Schopenhauer: „Selbsterkenntnis und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich." (1 : 250). En Goethe: „Im Innern ist ein Universum auch." En Voltaire: „Et pour nous élever, descendons dans nous-mêmes!" En Clemens van Alexandrië heeft gezegd, dat men, wanneer men zichzelven heeft leeren kennen, ook God zal kennen.

Gezegd, dat zelfkennis uit zich zelve méér is dan dat, dat zij Natuur- en Godskennis meebrengt, gezegd is dit door velen.

Maar wáárgemaakt, maar ontwikkeld in en tot eene *Leer* der zelfkennis, tot eene Logica, die noch 'eene' Logica, noch eene 'Logica' zonder meer is, die, zich onthullende als het wezen zoowel van elk denken als van elk voorwerp van denken, 'de' Logica heeft te heeten, die uit zichzelf zich ontplooit tot datgene, wat zij als kiem inhoudt: tot eene Natuur- en eene Geestesleer — wáárgemaakt in en als de Logica, die Logica, Ontologie en Metaphysica in eenen is, is dit slechts tweemaal: in Hegel's Logica en in Prof. Bolland's Collegium Logicum.

De Logica, kern der geheele encyclopaedische Begripsleer, is zelve weer samen te trekken tot eene kern: de Idee — waarvan de geheele werkelijkheid, en zoo ook hare leer, de ontwikkeling is; de Idee van het Oneindige, niet begrensd door, niet slechts tegenover zijn tegendeel, de eindigheden, maar in eenheid met, zich ontwikkelende tot dit tegendeel, dat zijn eigen inhoud is; de Idee ook van elk eindig

bestaan, dat zich, wijl de Werkelijkheid de alomvattende Eenheid aller eindigheden is, als verbandhoudend, afhankelijk, betrekkelijk bestaan onthult, hetwelk de strekking heeft, zich op te heffen èn te bestendigen in ander, tegengesteld bestaan, waarin het zijne aanvulling vindt, zoodat het zich aan zijne grens als nietigheid èn als vereindigde Oneindigheid openbaart; de Idee van het Ware, dat de bestendige zelfonderscheiding van het Oneindige tot eindigheden, de bestendige zelfhereeniging der eindigheden met het Oneindige is.

Is de Idee de waarheid en al het Ware Idee [1]), dan moet zij zich waar maken zelfs in het gebied, waar de Logica meer dan elders overheerscht wordt door gewaarwording en verbeelding: de Toonkunst.

Niet, nogmaals gezegd, als zouden de verschijnselen dezer knnst met de Idee te vereenzelvigen zijn, in begrip opgaan: Ook in háre waarneembaarheden *schuilen* slechts de denkbaarheden, ook háre natuur is Idee op de wijze van het *anderszijn*, ook zij is voor het begrip het *bekende ongekende*.

Niet ook, als waren hare kunstwerken enkel muzikale berekenbaarheden: zij zijn als alle kunstwerken „eenheid van bewuste bezigheid en onbewuste voortbrenging." [2]) Want al stempelt eerst de wetenschap zijner kunst den kunstenaar tot meester, in zijne beste oogenblikken leidt hem bij het produceeren niet in de eerste plaats de wetenschap, maar de in hem onbewust werkende aesthetische Idee; tot het kennen wendt hij zich eerst als het kunnen hem verlaat.

Doch wat in den scheppenden kunstenaar onbewust werkt, kan tot bewustzijn verhelderd worden. Ja, wij achten een

---

1) Vgl. Bolland: Collegium Logicum, bl. 555.
2) Bolland: Aesthetische Geestelijkheid, § 47.

kunstwerk des te genialer, naarmate wij het bij herhaald hooren meer als lógisch geheel begrijpen, naarmate het onbewust voortgebrachte den toets der Logica beter doorstaat:

„Die höchste Freiheit des Künstlers (ist) nichts Andres als die höchste Vernünftigkeit, das wahre Kunstgesetz kein andres als die Kunstvernunft und .... Kunst und Kunstlehre (können) nur dann aus einander kommen oder einander widersprechen, wenn eine — oder beide in der Irre gehen." [1]) „Diese Vernünftigkeit äussert sich zunächst darin, dass stets der jedesmaligen Idee gemäss, aus ihr heraus das Ganze und jeder Zug desselben geschaffen wird. Die andre Seite dieser höchsten Künstlereigenschaft ist aber, dass sie in der Gesammtheit aller Werke die höchste Mannigfaltigkeit, eine stets wahrhafte Originalität hervorbringt.... Die wahrhafte Originalität geht mit der wahrhaften Treue". [2])

„Dass die Schönheit an Gesetze und Regeln gebunden sei, die von der Natur der menschlichen Vernunft abhängen, bezweifelt gegenwärtig wohl Niemand mehr, welcher über ästhetische Fragen selbst nachgedacht, oder neuere ästhetische Werke studirt hat." [3]) „Das Wohlgefallen am Schönen..... fassen (wir) auf..... als eine gesetzmässige Uebereinstimmung mit der Natur unseres Geistes." [4]) „In den weitesten Verhältnissen des ausgebreiteten Tonwerkes, sofern dieses ein einiges Ganze ist, wie in der engsten Einzelheit, im kleinsten Glied desselben, in allen Momenten seines harmonisch-melodischen, wie auch seines metrisch-rhytmischen Daseins wird immer nur das *eine* Gesetz für die richtige, die verständliche Bildung nachzuweisen sein; das eben auch wieder nicht ein ausschliesslich musikalisches wird sein

1) A. B. Marx: Die Lehre von der musikalischen Komposition, 3, 6:174.
2) T. a. p. bl. 288.
3) Helmholtz: Die Lehre von den Tonempfindungen, blz. 552.
4) T. a. p. bl. 553.

können, sondern vielmehr nur *das ganz allgemeine, das überall wirkende Bildungsgesetz in seiner zu musikalischer ... Erscheinung gelangenden Wirksamkeit.*" [1]) *

„Het schoone is het ware op de wijze der waarneembaarheid. En het ware is veeleenigheid van tegendeelen; zullen wij in het schoone het ware vinden, dan moet het er als veeleenigheid van tegendeelen in te vinden zijn. [2])

* * *

En in de Toonkunst *is* het als zoodanig te vinden — al aanstonds in het kleinste lid van elk harer verschijnselen: in elken toon, ja in elke trilling, waarvan een hooge toon vele duizenden per seconde volbrengt, die even zoovele herhalingen van denzelfden toon zijn. Dien toon nu doet het geluidgevende lichaam hooren niet wanneer zijne deelen in den evenwichtsstand zijn — het lichaam als zoodanig is slechts mogelijkheid, potentialiteit, van zijn geluid: zakelijkheid, die hare onzakelijkheid, realiteit, die hare idealiteit te openbaren hééft — en evenmin, wanneer zij niet in den evenwichtsstand zijn, maar in het tijdstip, dat deze beide tegenstrijdige momenten vereenigt: Wat wij als toon gewaarworden, is het *overgaan* van den eenen toestand in den anderen, het *worden* van het zijn en het niet-zijn.

„Nicht das *In-sich-sein* oder todte Verharren in der Ruhe, und nicht das *Ausser-sich-sein* in der Bewegung ist klingend, sondern das *Zu-sich-kommen.*" [3])

Gelijk de ontstaansvoorwaarde is ook het wezen van den toon tegenstrijdigheid. Een toon is niet wat hij schijnt — één toon, abstracte eenheid — maar concrete eenheid van

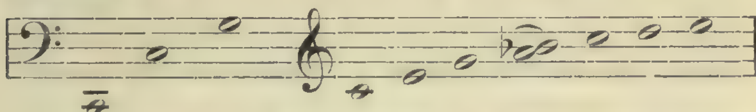
1) Hauptmann; Die Natur der Harmonik und der Metrik, bl. 6.
2) Bolland: Aesthetische Geestelijkheid § 17.
3) Hauptmann: Harm. und Metr., bl. 19.
* Cursiveering van mij.

zich én andere, oneindig véle andere, tonen [1]). Hij is veeleenigheid, niet alleen in dien zin, dat hij, inzooverre hij dúúr heeft, eene herhaling van zichzelf, een uitwendig, natuurlijke, veelzijn is, maar ook, wijl elk zijner herhalingen eene inwendige, geestelijke veeleenigheid openbaart: Behalve, gelijk Ohm heeft aangetoond, in geval van enkelvoudige trilling *onderscheidt de toon zich in zichzelf tot eene oneindige reeks andere, natuurtonen, om met dit onderscheid één te zijn.* De toon blijkt in waarheid toon*verhouding*, gelijk het 'Zijn' der Logica in waarheid 'Veeleenigheid' blijkt. [2])

Musici, die dit merkwaardig verschijnsel voor het eerst waarnamen, twijfelden aan de juistheid hunner waarneming, dachten zich slechts te verbeelden, dat één toon de inhoud, de samenklank is van vele. Dat dit echter inderdaad het geval is, blijkt o. a. uit den invloed dezer natuurtonen op gelijkgestemde snaren in hunne omgeving, welke alle door hen in trilling worden gebracht, zoo slechts de hoofdtoon, waarin zij vervat zijn, klinkt. [3])

---

1) Zoo zijn de volgende tonen de eerste eener oneindige reeks, vervat in den eersten toon:



2) Ook al maakt de — slechts kunstmatig te verkrijgen — sinustrilling volbrengende toon eene uitzondering, het is de wáárheid van den toon, zich tot bijtonen te onderscheiden, concrete eenheid te blijken, gelijk het de wáárheid van het denken is, zich te ontwikkelen tot begrip van eigen begrip, ook al volbrengt niet elk menschelijk denken zijne roeping. En het aantal gevallen van niet tot hunne waarheid komende tonen is minder groot dan dat der menschen.

3) Onderscheidt de toon zich eindeloos in boventonen, dan moet hij dit ook doen in ondertonen. Want *heeft* elke toon een octaaf, eene quint, eene terts enz., dan *is* hij op zijne beurt ook octaaf, qnint, terts enz. De boventonen verhouden zich derhalve tot de ondertonen als het gestelde tot het stellende, als het verschijnsel tot het wezen, als het positieve tot het negatieve. Daarin is de grond te zoeken van het verschijnsel, dat de ondertonen latent blijven, zich aan de bewuste waarneming onttrekken; het negatieve is

Als eenheid van zelfonderscheiding en zelfhereeniging, als geval van bestendige zelfverkeering, blijkt de toon spiegeling van het ware, „eindigheid,..... (die) als hare waarheid oneindigheid openbaart." [1]) Gelijk de Idee als concrete eenheid van Natuur en Geest dit Anderszijn, haren eigen inhoud, als gesteld onderscheid uit, er in tot zich zelve komt en er één mede is, ontwikkelt zich ook de toon als concrete eenheid tot andere, die *zijne* tonen zijn, zijn onderscheid in zichzelven, waarin hij zich weervindt en waarmede hij één is. Een gegeven toon is niet een andere, *A* is niet *B*, en tòch een andere, oneindig vele andere. Als dit bijzichzelfzijn in het andere, als Vrijheid, als identiteit van identiteit en niet-identiteit openbaart de toon zich als *hoorbare zelfverwerkelijking der Idee.*

Zoo is de toon, als alles, op drieërlei wijze op te vatten: op de wijze der zinlijke ervaring: als leege, abstracte eenheid, als potentialiteit van eigen begrip;

op de wijze van het verstand: als veelheid van tonen, onderscheiden van elkander en van den hoofdtoon, als realiteit van eigen begrip;

op de wijze der rede: als concrete eenheid van grond- en bijtonen, die elkaar over en weer vooronderstellen, als veelzijnde eenheid, als eenzijnde veelheid, als idealiteit van eigen begrip.

De drie verhoudingen nu, waarin de toon tot zijne zelfonderscheidingen te denken is, keeren in dit onderscheid zelf terug. De eerste, d. w. z. de naastbijliggende, meest ver-

---

nu eenmaal niet het positieve. Dat dat niet-zijnde niettemin *is*, getuigen o. a. de combinatietonen, waarin, gelijk Riemann zegt, „die Natur unvollständige Darstellungen des Klanges bis hin zum Ausgangstone, der *Prim* des Klanges, ergänzt; dat getuigt ook de lijnrecht tegenover den grooten staande, maar evenals deze, consonante, geene oplossing behoevende en zoo gelijke beteekenis als deze hebbende, kleine drieklank, „der Mollaccord, als geläugneter Duraccord, dessen Negation, er ist," zooals Hauptmann zegt.

1) Bolland: Collegium Logicum, bl. 252.

wante, boventoon is het octaaf.[1]) Dit interval is niet te vereenzelvigen met den grondtoon en toch is het onderscheid tusschen beide een onderscheid, dat als zoodanig geenen naam mag hebben, een potentieel onderscheid, dat zich verloochent, terwijl het zich stelt. Men geeft het octaaf dan ook denzelfden naam als den grondtoon, waarvan het soms zoo moeilijk te onderscheiden is, dat Henrici de boventonen van eene stemvork een octaaf te hoog, Tartini de door hem waargenomen combinatietonen een octaaf te laag aangaf. En de muziek der oude Grieken wordt tot de ééństemmige gerekend, ofschoon deze hunne melodieën vaak versterkten met octavenbegeleidingen. Tezamen klinken grondtoon en octaaf dan ook als één toon. Niet als ware het aan de onvolkomenheid van ons gehoor te wijten, dat wij dien samenklank als eenklank vernemen, neen, het is zijn wezen, eenklank te zijn, zoodat niet alleen het muzikaal ontwikkelde, maar elk gezond menschenoor de geringste stoornis in deze eenheid gewaarwordt als eene onzuiverheid van het interval. Kan bij alle andere intervallen, zelfs bij de 'reine' quarten en quinten, eenige afwijking van de volkomen zuivere stemming geduld worden, zooals bij de gelijkzwevende temperatuur het geval is, niet bij de octaven. Zoo stelt de toon in zijn octaaf potentialiteit van onderscheid met zichzelf.

Tot realiteit van onderscheid komt hij in zijnen tweeden natuurtoon, die eene quint hooger ligt dan de eerste en dus ook tot den grondtoon in quintverhouding staat.[1]) Blijft eene melodie, hoewel voorzien van eene tweede stem, nochtans eenstemmig, zoo beide stemmen slechts octavenparallellen vormen, van werkelijk polyphone muziek is sprake, waar de melodietonen door hunne quinten, of omkeeringen daarvan: quarten, begeleid worden. Bevrediging echter vindt

1) Zie het notenvoorbeeld op bl. 105.

het oor niet in dit gestelde onderscheid, in die veelheid, waarin de eenheid is schuilgegaan, in dien strijd zonder verzoening; eene middeleeuwsche begeleiding in quintenparallellen, klinkt, ofschoon niets dan consonanten bevattende, slecht.

Op de realiteit van onderscheid volgt in de reeks van natuurtonen, na eene herhaling van het octaaf, de toon, die in geestelijken zin de eenheid der beide andere is, de toon, waarin de grondtoon in zichzelf tot potentialiteit en realiteit vooronderstellende idealiteit van onderscheid komt: de terts. [1]) Zoo volkomen vallen grondtoon (of octaaf) en quint ook voor het gehoor in de terts samen, dat bij het samenklinken dezer drie intervallen de terts niet waargenomen wordt; om hoorbaar te zijn, moet zij in dit geval, dat wil zeggen in het geval, dat zij als interval tot haar récht komt, te hoog, dus onzuiver, gestemd zijn; zuivere idealiteit, ook van toon, weigert zich met eenig bestaan te vereenzelvigen.

De qualitatief verschillende verhoudingen tusschen den grondtoon en zijne drie intervallen ziet Hauptmann [2]) reeds schuilen in de verhoudingen der trillende quanta:

„I. Die *Octav*: das Intervall in welchem die *Hälfte* eines klingenden Quantums sich gegen das *Ganze* des Grundtones hören lässt, ist in akustischer Bestimmung der Ausdruck für den Begriff der *Identität*, der *Einheit* und *Gleichheit mit sich selbst. Es bestimmt die Hälfte das mit sich Gleiche*, als andere Hälfte.

II. Die *Quint:* das Intervall in welchem ein klingendes Quantum von *zwei Drittheilen* gegen den Grundton, als *Ganzes*, vernommen wird, enthält akustisch die Bestimmung, dass *Etwas* in sich getrennt sei, und damit den Begriff der *Zweiheit* und des inneren *Gegensatzes*. Wie die Hälfte ein

1) Zie het notenvoorbeeld op bl. 105.

2) Die Natur der Harmonik und der Metrik, bl. 22, v. v.

mit sich Gleiches ausser sich setzt, so bestimmt das Quantum von zwei Drittheilen, mit dem Ganzen gehört, das dritte Drittheil; ein Quantum, an welchem das real gegebene als ein *Doppeltes, sich selbst Entgegengesetztes* erscheint.

III. Die *Terz:* das Intervall in welchem ein klingendes Quantum von *vier Fünftheilen* mit dem *Ganzen* des Grundtons zu vernehmen ist. Hier bestimmt sich das fünfte Fünftheil, ein Quantum von welchem das gegebene *Vierfaches,* das ist: *zwei-mal-Zweifaches* ist. In der Quantitätsbestimmung von *zwei-mal-zwei,* indem das Doppelte hier als Einheit zusammengenommen, im Multiplicanden, und zugleich als Zweiheit aus einander gehalten wird, im Multiplicator, ist der Begriff enthalten der Gleichsetzung des Entgegengesetzten: der *Zweiheit als Einheit.*

Wenn die *Octav* Ausdruck ist für *Einheit*, so spricht die *Quint* die *Zweiheit* oder *Trennung* aus, die *Terz*, *Einheit der Zweiheit* oder *Verbindung. Die Terz ist die Verbindung der Octav und Quint,* welche das *Getrennt-Verbundene* hören lässt."

Gelijk de algemeenheid zich verbizonderen moet om verenkeling te worden, waarin algemeenheid en bizonderheid beide verondersteld zijn, moet ook de toon, die de algemeenheid van al zijne zelfonderscheidingen is, door bizonderheid tot verenkeling komen. Als algemeenheid, bizonderheid en verenkeling verhouden zich grondtoon, quint en terts. Het toongeslacht is n. l. evenals het menschelijk geslacht één geslacht in twee geslachten en elke toon maakt zich tot middelpunt van elk dier geslachten. Dit nu heeft de toon nog niet bereikt in zijne zelfonderscheiding tot quint, wijl deze het gemeenschappelijke aan beide geslachten is; bepaaldheid, verenkeling, van geslacht stelt de grondtoon eerst in zijne tertsverhouding: als actief tertshebbende is hij, gelijk wij zien zullen, middelpunt van het groote-(majeur-

of dur-), als passief tertszijnde: middelpunt van het kleine- (mineur- of moll-) tertstoongeslacht.[1])

Met de drie genoemde intervallen zijn tevens alle andere gegeven: „Es giebt drei direct verständliche Intervalle: Octave, Terz und Quinte. Alle anderen Intervalle sind musikalisch und mathematisch als Produkte und Potenzierungen dieser drei zu erklären." [2]) „Man versteht einen Ton erst dann, wenn man ihn entweder als Durprim oder Mollprim, Oberquint oder Unterquint, Oberterz oder Unterterz, auffast." [3])

Brengt men met den grondtoon ook deze drie intervallen, waarvan het octaaf wegens zijne boven uiteengezette verhouding tot den grondtoon kan worden weggelaten, opzettelijk ten gehoore, dan heet deze samenklank *accoord.* Dit accoord is dus slechts eene versterking van den toon, eene verduidelijking, eene verzelfstandiging der elementen, die alle in den toon zelf aanwezig zijn, gelijk de plant in hare kiem; het is de veeleenigheid van algemeenheid, bizonderheid en verenkeling, de sluitrede, waartoe de toon zich door zelfbemiddeling, krachtens eigen natuur, ontwikkelt.

En dit accoord is niet slechts 'een accoord, het is 'het' accoord, waarvan alle andere accoordvormen uitvloeisel, waartoe alle andere te herleiden zijn. „On appelle cet accord: *accord parfait.* Tous les autres ne sont que des modifications, altérations, etc. de cet *accord-type.*" [4])

1) Er is maar ééne terts, de groote, ééne quint, de reine, één octaaf, het reine. Het gewagen van andere soorten, en van andere intervallen zelfs, is eene onontbeerlijke onjuistheid. Het zou te omslachtig zijn, iederen mensch te noemen naar zijne verhouding tot het eerste menschenpaar! Wij moeten er de voorkeur aan geven, hem aan te duiden door zijnen doop- of familienaam — dien hij met anderen geméén heeft. Zoo ook zou het te omslachtig zijn, alle tonen te noemen naar hunne verhouding tot den grondtoon, waarom wij, onnauwkeurig, spreken van kleine en verminderde tertsen, overmatige en verminderde octaven, enz.

2) Riemann: Vereinfachte Harmonielehre Bl. 6.

3) Riemann: Handbuch der Harmonielehre, Bl. 6.

4) D. de Lange: Exposé d'une théorie de la musique, Bl. 25.

Intusschen, het accoord moge denzelfden inhoud hebben als de concrete identiteit van grondtoon en natuurtonen, het is anders gedácht. Het is niet deze idealiteit, deze vereeniging, deze synthesis, als zoodanig, maar de tot *thesis* neergeslagen synthesis, het tot *bepaald zijn*, tot *stelligheid* geworden éénzijn, de als vereenigd-*zijn* gedachte vereeniging, *vereindigde* oneindigheid. Als zoodanig onthult het accoord dezelfde natuur als de toon, als elke eindigheid. „Zoodra ik één zijn ga stellen, tot gesteldheid maak, dan blijft het niet één zijn zonder meer, dan verkeert het zich in wat anders, dan wordt het van zwevendheid gesteldheid-gesteldheid van één zijn èn meer..... De oneindigheid zal zich dan vereindigen, hoewel nu de eindigheid niet meer wordt tot eindigheid zonder meer, maar buitensluit wat zij inhoudt..... Dan komt aan den dag de onbepaaldheid van de bepaaldheid, die 'zich' tot herhaalbaarheid bepaalt, herhaarlbaarheid van iets en wat anders en weer wat anders, dat aldoor 'een' is en 'een' blijft. [1]) Dit blijkt de waarheid van het accoord. Aan eigen grens verkeert het zich, gaat het over in het andere, dat hetzelfde is, in andere accoorden, om in waarheid accoord*verhouding* te blijken, gelijk het Getal der Logica Getalverhouding blijkt. In welke accoorden zal echter dit grondtoon-, dit tonica-accoord zich moeten verkeeren, welke accoorden spiegelt zijne grens. van welke is het zelf de grens?

Het overgaan in ander, het opheffen van eigen bestaan, is strijd van het bestaan met zichzelf, innerlijke zelfweerspreking. En deze openbaart het tonica-accoord door zijne lijnrecht tegenover elkaar staande elementen in elkaar te verkeeren: het symbool der eenheid wordt symbool der verdeeldheid, en omgekeerd; de grondtoon wordt quint,

---

1) Bolland: Collegium Logicum, bl. 268 v. v.

waardoor het onderdominant-accoord, de quint wordt grondtoon, waardoor het bovendominant-accoord ontstaat [1]). Zoo negeert het tonica-accoord zich in zijne beide dominant-accoorden, het andere, waarin het verloochend en terug te vinden is. Verloochend: het bovendominantaccoord heeft tot grondtoon de *quint* van het tonica-, het onderdominantaccoord heeft tot quint den *grondtoon* van het tonica-accoord. Terug te vinden: de dominant-accoorden zijn accóórden, in samenstelling en klank gelijk aan het tonica-accoord, aan 'het' accoord — er is immers geen andere accoordvorm — zoodat dezelfde drieklank nu de eene, dan de andere functie kan verrichten, ja, de eene functie onmiddellijk in de andere verkeert: Het tonica-accoord *is* bovendominant- van zijn onderdominant-, onderdominant- van zijn bovendominantaccoord, in welke verhouding omgekeerd beide dominant-accoorden tonica worden. En juist in dit uiteengaan tot beide tegenstrijdige verhoudingen, in dit boven- en onderdominant in-eenen-zijn openbaart de tonica hare innerlijke zelfweerspreking, hare waarheid.

Hoewel bepaaldheid, verhoudt het tonica-accoord zich tot zijne uit zich ontwikkelde dominant-accoorden als de Eenheid tot hare verscheidenheid, als de Idee tot de Natuur. En niet alleen als zicht- en hoorbaarheden, maar ook als begrijpelijkheden onthullen genoemde accoorden die verhouding. *„De natuur is het ware buiten zichzelf.''* [2]) „Zoo verkeeren ..... in de natuur ..... stoffelijkheden buiten elkander, om slechts in schijn zelfstandigheden te zijn,

---

1) B.v.



2) Bolland: De Natuur, bl. 15.

want wat buiten elkander verkeert, houdt niet buiten elkander stand." [1]) In dien zin blijken de dominanten vernatuurde tonica: Geen enkel element, geenen enkelen toon, hebben zij gemeen; onverbonden, elkaar buitensluitend, schijnbaar zelfstandig, zijn zij slechts middellijk verbonden door hunne scheiding, hunne grens, het tonica-accoord, zonder hetwelk zij niet te begrijpen zijn. Hunnen zin en hunne beteekenis ontleenen die schijnbaar zelfstandige accoorden aan het tonica-accoord, waardoor zij gesteld zijn, waarin zij wortelen, waarmede men ze bewust of onbewust in verband brengt, gelijk wederkeerig de tonica geene waarheid heeft zonder hare dominanten. „Il faut admettre qu'il n'y a, en musique, qu'une seule relation directe et positive, celle de la tonique avec la dominante, celle de la tonique avec la sous-dominante, étant la même en sens inverse." [2]) Niet alleen genetisch, ook in beteekenis, staan deze zelfstandigheden, die als het positief en het negatief electrische verschillen in datgene waarin zij met elkaar overeenkomen en overeenkomen in datgene, waarin zij van elkaar verschillen, tegenover elkaar: „La progression de la tonique à la dominante représente une augmentation de force et de vie: C'est l'enfant qui se développe pour devenir un homme. Au contraire la progression de la tonique à la sous-dominante ne représente qu'un affaiblissement: c'est l'homme qui devient un vieillard. Tant qu'un son n'a pas été mis en relation avec ses deux dominantes, on ne peut l'entendre comme tonique. Les deux modulations ci-dessus sont donc indispensables, dans n'importe quelle oeuvre musicale, soit étendue, soit restreinte, pour fixer sa tonalité et déterminer sa forme. [3])

---

1) t. a. p. bl. 21.
2) D. de Lange: Exposé d'une théorie de la musique, bl. 18—19.
3) t. a. p. bl. 31.

Zoo is de grondslag voor alle melodie, harmonie, modulatie en muzikale vormleer te vinden in het wezen van het accoord, van den tot accoord ontwikkelden *toon*. Zoo sluimert in elken toon, in de mógelijkheid der toonkunst, het geheele begrip zelf der kunst. Doch keeren wij tot de tonica en hare dominanten terug.

Ter weerszijden van het eerste vormden zich de laatste; het eerste maakte zich tot, bleek grens van, de laatste. De dubbelzijdigheid van het grensbegrip zal dan ook het wezen der tonica moeten blijken. Als spiegeling van het Ware, als kategorie, is de grens nietigheid en alomvattendheid, nietige eenheid *tusschen* iets en wat anders, die, als grens ván iets, zelf niet iets, noch ook niets en daarom zoowel het een als het ander is, én alomvattende Eenheid *van* iets en wat anders, die evenmin met iets of niets te vereenzelvigen is. „Het negatieve van de grens, het negatieve áls grens, is .... ver van eenvoudig niets zijn .... alomtegenwoordig, om realiteit te stellen en op te heffen of te verkeeren .... *het eene* .... dat zich aan iets en wat anders uitzet tot alomvattendheid, ... betrekkelijk niets en .... het niets van alles .... De grens .... laat zich denken met het accent op nietigheid, maar ook met het accent op alomvattendheid .... De denkbaarheid van het één zijn is de denkbaarheid van de zelfuitzetting der nietigheid, de denkbaarheid van alomvattend zijn als keer- of ommezijde van het nietig zijn der grens." [1])

Ook het tonica-accoord stelt realiteit: zijne dominantaccoorden, om ze op te heffen in eigen eenheid als *zijne* dominanten. Ook het tonica-accoord is de verkeering, het negatieve zelf: nietige grens tusschen en alomvattende eenheid van zijne verbizonderingen. En door dit omslaan

1) Bolland: Collegium Logicum, bl. 234, vv.

zijner nietigheid in alomvattendheid, van zijn lijdelijk dominantzijn in bedrijvig dominanthebben, wordt zijne aanvankelijk abstract gedachte eenheid, als drieklank zonder meer, concrete eenheid, wordt het tonica-accoord eene hoogere macht van zichzelf, een *drieklank van drieklanken*, veeleenigheid van veeleenigheid, drieëenheid, waarvan elk moment zelf drieëenheid, zelf eenheid is van potentialiteit, realiteit en idealiteit, buiten welke verhoudingen geene andere denkbaar is.

Als synthesis gedacht is deze harmonie van harmonieën de grondslag aller harmonie, als thesis gedacht is zij *toonladder*, grondslag van de keerzijde der harmonie, van de melodie. Toonladder en accoordveeleenigheid, melodie en harmonie, zijn keerzijden van hetzelfde begrip, van hét begrip der tonica, die zich uit noembaarheid van toon ontwikkelt tot telbaarheid van accoord en tot meetbaarheid van toonladder. [1])

„Les trois accords parfaits ..... régissent à l'égard de l'harmonie toute la musique de même que la gamme, à l'égard de l'harmonie." [2]) „La formation de la gamme renferme toute la théorie musicale." [3]) „Le principe essentiel de la modulation existe même dans la gamme .... que l'on pourrait appeler „la *melodie-type.*" [4]).

---

1) Dat de meetbaarheid der toonladder eenheid is van noem- en telbaarheid, m. a. w. dat haar wezen is het ongescheiden onderscheiden zijn van toon en accoord, van elkaar over en weer vooronderstellende melodie en harmonie, blijke uit de volgende uitspraken: „Die *Harmonie* wurzelt in der *Melodik.*" „*Jeder Ton* einer Melodie verdankt seine ästhetische Wirkung zum guten Teil *seiner harmonischen Bedeutung.*" (Riemann; Harmonielehre). „Begrippen als: *harmonie, melodie, rythmus, contrapunt enz.* kunnen wel door het verstand worden gescheiden, en afzonderlijk vastgehouden; de kunst echter weet van die scheiding niets." (Ergo: Contrapunt). „Die Lehre von der Melodik beruht theilweise auf Harmonik. Jede Abstraction, dem Kunstwesen zuwider, dem künstlerischen Wesen und Leben störend." (Marx: Kompositionslehre.)

2) De Lange: Exposé d'une theorie de la musique, bl. 32.

3) t. a. p. bl. 22.

4) t. a. p. bl. 18.

Wel gaat de toonladder ook op hare beurt aan hare grenzen over in eene organische keten van dominant-toonladders en ontwikkelt de aanvankelijke grondtoon zich zoo tot een toon*systeem*; wel ontwikkelt ook deze keten van hoofd- en neventoonaarden zich op gelijke wijze tot soortgelijke ketens, maar het qualitatief hoogste begrip van het toon*zijn*, zijne modaliteit, blijft de toonladder als totaliteit van totaliteiten; het mateloos in elkaar overgaan der toonladders onthult het wézen van dit zijn, gelijk de 'Maatverhouding' der Logica het wezen van 'het' Zijn.

Evenals het de roeping van de kiem is, zich te ontwikkelen tot plant, welke ontwikkeling als einde het begin, als vrucht de kiem openbaart; evenals de plant niets anders is dan de tot ontwikkeling, tot hare waarheid, gekomen kiem, is elke toon kiem eener toonladder, elke toonladder de tot volle ontwikkeling gekomen grondtoon, die daarvan middelpunt, begin en einde is.

„De Tonica is niet alleen *begin* en *einde* .... zij is tevens het centrum waaromheen heel het harmonisch leven zich draait en beweegt; d. w. z. alle in dezen toonaard voorkomende harmonieën ontleenen hunnen zin, hunne bizondere beteekenis, aan de plaats die zij tegenover het *centrum* (de tonica) innemen." [1])

Dat de tonica middelpunt der toonladder is in dien zin, dat al hare tonen aan háár hunne beteekenis ontleenen, hebben reeds de Grieken geweten. Zoo vraagt Aristoteles, waarom álle tonen van een goed gestemd instrument ontstemd schijnen, als men slechts den grondtoon van dit instrument verandert, terwijl toch, wanneer men een ánderen toon hooger of lager stemt, slechts deze valsch klinkt. En in het antwoord, dat hijzelf op die vraag geeft, uit hij het vermoeden, dat alle tonen met den grondtoon in verband

1) Ergo: Leerboek voor het Contrapunt, bl. 50.

staan en dat met dezen in zekeren zin ook gene gegeven zijn. En de Pythagoreeën hebben den grondtoon bij de zon, de andere bij de planeten vergeleken.[1]) Nochtans zegt Helmholtz: „Ebenso wenig, wie den gothischen Spitzbogen, müssen wir unsere Durtonleiter als *Naturproduct* betrachten, wenigstens nicht in anderem Sinne, als dass beide die nothwendige und durch die *Natur* der Sache bedingte Folge des gewählten Stilprincips sind", [2]) om elders te zeggen: „Als Grundprincip für die Entwickelung des europäischen Tonsystems stellen wir auf die Forderung, *dass die ganze Masse der Töne und Harmonieverbindungen in enge und stets deutliche Verwandtschaft zu einer frei gewählten Tonica zu setzen sei, dass aus dieser sich die Tonmasse des ganzen Satzes entwickele und in sie wieder zurücklaufe.*" [3])

Eene „enge und stets deutliche Verwandtschaft" tusschen tonica en neventonen hangt echter niet in de eerste plaats van ons goedvinden, van onze keuze, af, maar van de onderlinge verhouding der tonen zelf, d. i. van de *toonnatuur*. En evenmin zouden wij op eene voor elk gezond menschenoor bevredigende wijze „die Tonmasse des ganzen Satzes" uit de tonica kunnen afleiden en tot haar herleiden, indien de grondtoon zelf niet de mógelijkheid ware tot die af- en herleiding, tot deze ont- en inwikkeling. „Der Begriff eines künstlichen Tonsystemes ist ein durchaus nichtiger. Die Musiker haben ebensowenig Intervalle bestimmen und ein Tonsystem erfinden können, als die Sprachgelehrten die Worte der Sprache, mit der sie sprechen und die Satzfügung, in der sie die Satzfügung erklären, erfunden haben: sie sprechen mit der Sprache, die der allgemeine Menschensinn macht..... Von conventionellen Bestim-

---

1) Vgl. Helmholtz: Tonempfindungen, bl. 367—368.
2) t. a. p. bl. 361.
3) t. a. p. bl. 383.

mungen für Accorde, für die Einrichtung einer Tonart oder Tonleiter, von willkührlichen Veränderungen, Erhöhungen und Vertiefungen der natürlich gegebenen Tonstufen kann, wiewohl man solches von sonst verständigen Leuten oft sagen hört, vernünftiger Weise doch immer keine Rede sein. Was nicht auf allgemeiner, überall gültiger Bestimmung beruhet, könnte nicht überall und allgemein verstanden werden. Das musikalisch Richtige, Correcte, spricht uns menschlich verständlich an." [1]) „Der Dreiklang ist für den Ungebildeten, wie für den Gebildeten consonant; die Dissonanz bedarf für den Nicht-Musiker wie für den Musiker einer Auflösung; die Discordanz ist für jedes Ohr etwas Sinnloses." [2]) Het Ware is echter geene eenzijdigheid; toevalligheid en noodzakelijkheid behoore beide tot zijne momenten. Maar, komt o. a. reeds in de strijdvragen over de intonatie de zijde der toevalligheid van de toonladder aan het licht, blijkt daaruit, dat ook geen toon vást te stellen is, de toonladder is als toonverhouding niettemin de noodzakelijke ontwikkeling der toonnatuur, de vrijheid, het begrip van den toon. En het is dan ook niet zoozeer het „Europeesche", dan wel „het" toonsystem, dat dáárom aan Helmholtz' eisch voldoet, wijl die eisch niet meer of minder inhoudt dan het op den toon, dan het *als* toon toegepaste beginsel der Logica — ook al kan Helmholtz zich ten aanzien van het werk, dat het door hém aangeduide „Grundprincip" als het wáre in de toonontwikkeling ontvouwen heeft (Hauptmann's „Die Natur der Harmonik und der Metrik) „nur dem Bedauern anschliessen, welches *C. E. Naumann* ausgedrückt hat, dass so viele feine musikalische Anschauungen, welche dieses Werk enthält, unnöthiger Weise hinter der abstrusen Terminologie der

1) Hauptmann: Die Natur der Harmonik und der Metrik; bl. 7—8.
2) t. a. p. bl. 6.

Hegel' schen Dialektik versteckt und deshalb einem grösseren Leserkreise ganz unzugänglich sind." [1])

Dat eerst het Europeesche toonsysteem de dialektiek van den toon in waarheid onthult, wil overigens niet zeggen, dat de dialektiek niet het éëuwig geldende aan den toon is. Ook ten aanzien van het toonsysteem heeft het ware zich te *ontwikkelen*, „komt het ware aan het eind, om dan te blijken van den beginne het wáre beginsel geweést zijn" [2]). Terecht beschouwt Riemann de oude kerktoonaarden dan ook als modi van ons, van 'het' toonsysteem en noemt hij in zijn werk over de Tonale Functies hare karakteristieke afwijkingen van ons systeem — de dorische sext, de phrygische seconde, de lydische quart, de mixolydische septime — evenals de napolitaansche sext „Unbestimmtheit der Tonart „..... das unfreiwillige Resultat des Suchens nach festen Normen der Harmoniebewegung." Het ware toonsysteem gelijkt hierin de ware philosophie: beide vooronderstellen alle voorafgegane; in en door beide zijn alle andere als opgeheven momenten te begrijpen.

En beide zijn ongescheiden onderscheiden, als Natuur en Geest. In de toonladder is, als in álle natuurlijkheid, het begrip verborgen, waarom zij het dan ook als hare waarheid openbáárt, gelijk de Logica *zich* waarmaakt in háár. De toon is een geval van 'het' Zijn der Logica.

Wat het qualitatief alle ondervinding vooronderstellende en daarom boven alle ondervinding uitgegane, zich nagaande, denken begrijpt als de waarheid van 'het' zijn, geldt voor elk, ook voor het toon-zijn:

„In het oneindige wordt de eindigheid gesteld om zich op te lossen." [3])

---

1) Tonenpfindungen, bl, 427, Aanm.
2) Bolland: Collegium Logicum, bl. 164.
3) Bolland: Collegium Logicum, bl. 262.

„Aan de eindigheid is het ware dit, dat zij een einde neemt." [1])

„Elk zijn of bestaan is in z'n bepaaldheid moment." [2])

„Het ligt in het *wezen* van het zijn, het is *het* wezen van het zijn aller noem- en tel- en meetbaarheid, dat ze zich verkeert." [3])

„Verkeering van het zijn is datgene wat blijft." [4])

„Het negatieve is positief het ware." [5])

„Het is . . . blijvende waarheid, dat het een in het ander overgaat." [6])

„Stelling en tegenstelling worden in redelijkheid vereenigd." [7])

„Alles . . . is eenheid — niet zonder meer, maar eenheid van veelheid, veeleenigheid, en ook weer veeleenigheid van veeleenigheid." [8])

„Het ware is idealiteit." [9])

„Het ware is zelfbestendiging in zelfverkeering." [10])

„Het ware is dit, zich in zichzelf te onderscheiden, van zichzelf het andere te stellen, om daarin tot zichzelf te komen, het te verkeeren en voor zich te zijn." [11])

* * *

Gaan wij thans, na de beschouwing der zelfontwikkeling van toon tot accoord, toonladder en toonsysteem, over tot de beschouwing van enkele bizondere wetten, die het wezen van den toon, als een der drie intervallen opgevat, spiegelen.

---

1) t. a. p. bl. 245. 2) t. a. p. bl. 422. 3) t. a. p. bl. 423.
4) t. a. p. bl. 422. 5) t. a. p. bl. 426. 6) t. a. p. bl. 218.
7) t. a. p. bl. 222. 8) t, a. p. bl. 321. 9) t. a. a. bl. 265.
10) t. a. p. bl. 426. 11) Bolland: Het Nut der Wijsbegeerte, bl. 30—31.

I.

„Unter den Verhältnissen, welche je zwei der Theiltöne eines Klanges bilden können, nimmt eins, nämlich das der Oktave.... eine unerklärt und wohl ewig unerklärbar bevorzugte Stellung ein, insofern als der Zusammenklang noch so vieler um eine Oktave von einander abstehenden Töne immer noch den vollendetsten Wohlklang, die vollkommenste Konsonanz ergiebt, während eine Potenzierung (mehrmalige Über-oder Untereinandersetzung) jedes anderen Verhältnisses einen vom Ohr für dissonant erklärten Zusammenklang ergiebt." [1])

De samenklank van op elkaar volgende, gelijke cónsonanten (bv. *C. F. Bes, es, as* enz.) is dus *dissonant*, uitgezonderd die van octaven (bv. *C. c. c*[1]. enz.) welk verschijnsel Riemann *unerklärt und wohl auf ewig unerklärbar* noemt.

Merken wij om te beginnen op, dat de muziekwétenschap inderdaad dit verschijnsel nimmer zal kunnen verklaren, omdat deze verklaring de grenzen eener bizondere wetenschap te buiten gaat. Want het gaat hier niet om kennis aangaande den samenklank als zoodanig, niet om zijne mathematische en physische ontstaans- en bestaansvoorwaarden, maar om de *bevrediging* van ons muzikaal gevoel dóór dien klank. M. a. w. hier is sprake niet slechts van het *buiten* den waarnemer gedachte waargenomene, maar tevens van de *eenheid* van beide; van de onderscheid vooronderstellende én opheffende eenheid van sub- en objectiviteit, welke niet door het uiteenhoudende verstand, maar eerst door de uiteenhoudende én vereenigende Rede erkend wordt. Niet de wetenschap, maar de wijsbegeerte, der toonkunst vermag

1) Riemann: Handbuch der Harmonielehre, Bl. 4.

antwoord te geven op de vraag, waarom alleen veelvoudige octávenopeenvolgingen bevredigend klinken.

Bevrediging nu vindt ons wezen alleen dan in een verschijnsel, als het *zich* daarin weervindt: *„De rede zoekt het redelijke en kan alleen met het redelijke vrede hebben; .... wil aan iets anders tot zichzelve komen."* [1] Klinken alleen octavenreeksen bevredigend, komt derhalve ons wezen in deze waarneembaarheid tot zich zelve, dan moeten zij dit spiegelen, dan moeten deze reeksen zich tot andere verhouden als het redelijke tot het niet-redelijke, hetgeen zijnen grond moet vinden in het octaaf*begrip*.

Het octaaf nu is het interval, dat slechts potentieel van den grondtoon onderscheiden is; [2]) het onderscheid tusschen beide is een, dat als zoodanig geenen naam mag hebben, dat zich opheft, terwijl het gesteld wordt. Geen ander interval smelt zoo volkomen met zijnen grondtoon samen. Vandaar de mogelijkheid, het onderscheid herhaaldelijk te stellen, zonder het als zoodanig vást te stellen: het niet-eene is onmiddellijk één. Het mysterie van het octaaf [3]) is het mysterie van het getal, dat eenheid is van verbizondering én samenhang zijner eenheden, welker onderling verschil evenmin standhoudt als dat tusschen de factoren van het octaaf.

Geen overeenkomst zonder verschil, geen verschil zonder overeenkomst, ook niet ten aanzien van het octaaf en de andere intervallen. *Elk* interval is, als samenklank, éénheid van het verschíllende. Maar terwijl bij alle andere intervallen de nadruk ligt op het *verschil*, inzooverre elk der beide leden duidelijk te onderscheiden blijft, elk zijne 'zelfstandigheid'

---

1) Bolland: Het Nut der Wijsbegeerte, bl. 30.

2) Vgl. bl. 106—107.

3) Onder octaaf, terts, enz. verstaat men zoowel éénen toon, als het samenklinken van dien toon met zijnen grondtoon; van het laatste is thans sprake.

tegenover het andere handhaaft, ligt bij het octaaf de nadruk op de *eenheid*, wijl zijne leden hun zelfstandig bestaan tegenover elkaar in hooger eenheid opheffen. Zoo verhouden de overige intervallen zich tot het octaaf als vééleenigheid tot veeléénigheid, als mengsels tot eene verbinding, als het onderscheidende Verstand tot de onderscheidende én vereenigende Rede.

Zoo is het octaaf-interval *het tot klankverhouding gerealiseerde Begrip*, en daarom het interval der intervallen, dat als identiteit van identiteit en niet- indentiteit voor het gehoor waarneembaar maakt, wat nochtans geene waarneembaarheid, wat *begrip*, wat óns begrip is: Eenheid van het tegenover elkander gestelde, Idee.

II.

„Oft ereignen sich Fälle, wo nicht alle drei Töne des Akkordes gebracht werden können .... Da fragt es sich nun, welchen Ton wir eventuell *auslassen* dürfen .... Auslassen dürfen wir den Ton, welchen das natürliche Phänomen der Obertöne am stärksten ergänzt, d. h..... die Quinte. [1]

Dat men, ingeval slechts twee der drie tonen van een accoord gebezigd kunnen worden, dien toon weglaat, welken men in een der beide andere weervindt, m. a. w., dat men, niet alles kunnende behouden, bij voorkeur afstand doet van iets, dat men in duplo bezit, moge ongetwijfeld economisch zijn, — nochtans ligt de grond van het verschijnsel, dat de quint van een accoord niet zelfstandig behoeft op te treden, dieper en moet gezocht worden in het quint*begrip*.

De quint is het interval, waarin de grondtoon uit onmiddellijke onbepaaldheid tot gesteld onderscheid in en met

---

1) Riemann: Harmonielehre, bl. 21.

zichzelf komt. [1]) Gelijk het begrip zich uit algemeenheid tot bizonderheid van oordeel ontwikkelt, om in waarheid verenkeling, alomvattende eenheid van eigen algemeenheid en bizonderheid, eenheid van sluitrede te zijn, zoo ontwikkelt zich de grondtoon tot accoord, tot sluitrede van grondtoon (algemeenheid), quint (bizonderheid) en terts (verenkeling). Zoo blijkt de quint geval van het *sub- en objectief geldende Middelbegrip* der Logica, waarom in de beteekenis dezer kategorie de grond te zoeken is voor het mogelijke verdwijnen der quint uit het accoord:

„In de conclusie van een syllogisme verschijnt de terminus medius niet." [2]) „In de 'conclusio' is het kenmerkende van de sluitrede weer-wég." [3]) „Het begrip der zelfbemiddeling... sluit slechts aaneen, om te verdwijnen, doch blijft in de uitkomst of gevolgtrekking verscholen." [4]) „... het begrip der zelfbemiddeling als bemiddelingsbegrip gedacht is uiteraard niet tot standhoudende stelbaarheid te brengen... het treedt op en verschijnt werktuigelijk, om in eigen gevolg dan ook vanzelf weer te verdwijnen." [5]) „De sluitrede en d'r bemiddelingsbegrip worden ons tot een exempel van het ware, dat zelf slechts verschijnt om te verdwijnen." [6])

Het weglaten van het middelbegrip van het accoord, van de quint, is slechts schijnbaar afhankelijk van ons goedvinden; het is haar wezen, weg te *zijn*.

III.

„Wir wollen *vierstimmig* [7]) schreiben, um Einsicht in das Wesen der Harmonie zu gewinnen." [8])

---

1) Vgl. bl. 107. 2) Bolland: Collegium Logicum, bl. 802. 3) t. a. p. bl. 803. 4) t. a. p. bl. 806. 5) t. a. p. bl. 814. 6) Vgl. t. a. p. bl. 816 en 815. 7) Ik cursiveer. 8) Riemann: Harmonielehre, S. 17.

„Der harmonische strenge Folgesatz ist auch wenn wir ihm noch bloss in einer Folge von Dreiklängen betrachten, also von vierstimmigen Septimenaccorde noch abgesehen, schon wesentlich ein *vier*stimmiger, oder eine Verbindung von vier melodischen Reihen." [1])

Hoe te verklaren, dat eene opeenvolging van *drie*klanken, waarvan bovendien de quint kan weggelaten worden, in zijn wézen *vier*stemming is? Hoe te verklaren, dat zelfs Riemann, die de drieklanken de „Hauptpfeiler" aller harmonie noemt, wiens Harmonieleer eene ontwikkeling is van zijne kerngedachte, dat ook de ingewikkeldste harmonieën tot drieklanken te herleiden zijn, nochtants de *vier*stemmige schrijfwijze de aangewezene oordeelt, om het wézen der Harmonie te leeren kennen? Ja, bij driestemmige schrijfwijze behandelt men de middelstem bij voorkeur als eene dubbele: door haar zich afwisselend stijgend en dalend te doen bewegen, schijnt zij uit twéé, boven elkaar liggende, stemmen te bestaan. Nogmaals, wat doet het driestemmige accoord in zijn wezen vierstemmig zijn?

Het accoord is de tot sluitrede ontwikkelde toon gebleken, welks middelbegrip zich in eigen uitwerksel opheft. Dit middelbegrip kenmerkt echter ook de volgende eigenschap: In de gevolgtrekking der sluitrede, waaruit het verdwenen is, is het als *verdubbeling van zichzelf*, als *tegenstrijdigheid*, verondersteld. Want middelbegrip is het op voorwaarde, dat het gezegde van het onderwerp (der propositio) èn onderwerp van het gezegde (der assumptio) zij. Maar dan moet het algemeenheid, in het eerste geval, en bizonderheid tevens, in het tweede, zijn, dan moet het áls middelbegrip, als ziel der 'verstandige' sluitrede, eene contradictio in terminis: eene *bizondere algemeenheid* zijn, die als geval

1) Hauptmann: Harm. und Metr. Bl. 72.

van zelfonderscheiding en zelfhereeniging symbool van het Ware is, maar die niettemin de sluitrede, hoewel voor oog en oor uit drie termen bestaande, tot eene ver*vier*voudiging van termen, of gelijk Spencer zegt, tot eene drogrede maakt. [1])

Zulk een zich in zichzelf onderscheidende, niet eenzijdige, band is ook het middelbegrip als toon, de middelstem, die als verbinding van, als grens tusschen de beide uiterste stemmen dùbbelzijdig verband toont. Ja, het kwint*begrip* verruimt zich ook hier tot kategorie, inzooverre het het begrip,het wezen is niet van eenen bepaalden toon, de quint, maar van *iederen* toon; iedere toon van het accoord kan zoowel uiterste als middelstem zijn, is voor verdubbeling vatbaar. Het accoord blijkt ook hierin objectief geval van de sluitrede der Logica: „Der objectieve Sinn der Figuren des Schlusses ist überhaupt der, das alles Vernünftige sich als ein dreifacher Schluss erweist, und zwar dergestalt, das ein jedes seiner Glieder ebensowohl die Stelle eines Extrems als auch die der vermittelnden Mitte einnimmt." [2])

* * *

Zoo onthult de Toonkunst als haren zin de Rede, blijkt zij ééne groote veeleenigheid van het Begrip — „von dem Begriffe, der überall derselbe ist unt bleibt, in jeder Bildung und Umbildung: dem, dass Etwas, das für die Anschauung zuerst in unmittelbarer Totalität besteht, in seinen Gegensatz mit sich auseinandertrete, und dieser Gegensatz sich wieder aufhebe, um das Ganze als Eins mit seinem Gegensatze als in sich vermitteltes Ganze wieder hervorgehen zu lassen .... (Dieser) Begrift fasst die Momente alles Erkennens

---

1) Vgl. Bolland: Collegium Logicum, bl. 806 v. v.

2) Hegel: Encyklopaedie, Ausgabe- Bolland, § 187, Zus.

überhaupt in sich zusammen und.... ein Weiteres ist für die Erkenntnis nicht mehr denkbar." [1]) Zoo onthult de wetenschap der Toonkunst als hare kern de leer der Rede, de Logica, bevestigt zij op hare wijze het gewichtige woord: „Alle wetenschap, zal ze wetenschappelijk zijn, moet philosophisch zijn, inzoover ze uit is niet op dwaasheid, maar op wijsheid; alle wetenschap is er van zelf op uit, tot moment te worden van de volstrekte waarheid.... Alle wetenschap, waarin men zichzelf leert begrijpen, moet dáártoe leiden. [2]) Inderdááд wetenschappelijken muziekgeleerden moest dit dan ook wel tot bewustzijn komen. Zoo zegt Hauptmann:

„Die Regeln des musikalischen Satzes auf ihre wesentliche Bedeutung zurückgeführt, sind nur die Regeln für das gemein Verständliche überhaupt und sind in dieser Bedeutung von einem Jeden zu fassen, da sie nur Allbekanntes in ihm ansprechen..... Richtigkeit, d. i. Vernünftigkeit der musikalischen Gestaltung [3])

En Marx zegt in het zesde boek zijner Compositieleer, dat de muzikale vormleer behandelt: „Hiermit erst-indem wir erkennen, dass es möglich und statthaft sei, jede voraus bestimmte Form aufzugeben, daran zu geben an die Freiheit unsers Geistes, *der kein andres Gesetz erkennt als sich selber-hiermit erst ist die ganze Formenlehre an ihr Ziel geführt, sind wir in und mit ihr und durch sie frei geworden*..... Man muss vollendeter Mensch sein, um vollendeter Künstler zu sein."

Gelijk elke denkbaarheid zich in het licht der Idee verkeert, omdat de Waarheid de verkeering zelve, absolute negativiteit, is, zoo verkeeren zich in haar licht ook de wetten der Toonkunst, om noch wetten der *Toonkunst*, maar

---

1) Hauptmann: Harmonik und Metrik, bl. 10, 11.
2) Bolland: Collegium Logicum, bl. 375.
3) Harm. und Metr. bl. 7 en 8.

wetten, die het *Heelal* beheerschen, noch *wetten*, maar *gevallen* te blijken — gevallen der Eene Wet, die alle andere in, geene naast zich heeft, wier Alomvattendheid, wier ruimtelooze en tijdelooze geldigheid geen meervoud toelaat: de Idee.

Is de Logica het begrip der muziekwetenschap, dan onthult deze op hare beurt en op hare wijze de beteekenis van gene. Openbaart zelfs het gebied, waar meer dan elders de Logica schuil gaat in eenen schijn van eenzijdig bedoelde subjectiviteit, het gebied, waaraan noch Hegel, noch Professor Bolland in de eerste plaats hunne ervaring ontleenden, om deze tot het ware begrip àller ervaring te verhelderen-openbaart zelfs dit gebied hunne leer als zijn wezen, dan beteekent dit, dat de Logica de zin aller ervaring *is*, dat het 'rijk der schimmen' zooals Hegel, de 'leer van zuivere nietsen', zooals Bolland haar noemt, *Werkelijkheidsleer* is, wier negativiteit het alleen geldende in alle positiviteit, wier onzakelijkheid het ware in alle zakelijkheid, wier inhoud „het onverbreekbare en niet te ontloopen kristallijnen net" is, „waarin met of zonder bewustzijn alle dingen, wezens en gebeurtenissen bevangen blijven, dewijl het niets meer of minder dan het eigenlijke wezen van alle wezenlijkheid, de ziel en de geest van alle mogelijke werkelijkheid is." [1])

Als het wetenschappelijke in alle wetenschappen, dat haar alle stelt, zonder zich met eenige bepaalde wetenschap te vereenzelvigen, spiegelt de Logica het Oneindige, dat óók alle eindigheden stelt, zich er in weervindt en nochtans in geene van haar opgaat; zij is oneindige vorm van oneindigen inhoud.

Als leer der Rede is zij leer van het edelste in den mensch,

---

1) Bolland: Zuivere Rede bl. 53.

leer zijner ónzakelijkheid, zijner idealiteit, en ondanks eigen onzakelijkheid is zij het organon, om alle zakelijkheden te begrijpen, het „kompas, waarmee wij den oceaan der denkbaarheden doorstevenen" [1]), dat onze kennis, welke die ook zij, niet vermeerdert, maar verheldert, zoo, dat wij het andere begrijpen als het andere van onszélf, niets als het absoluut vreemde, alles als geest van onzen geest, ons in al het vreemde bij ons zelf weten. In de Logica vinden wij onszelf, het andere èn de eenheid van ons met het andere: de ware Vrijheid.

Wat de geest in kunst, godsdienst en wijsheid zoekt en vermag te vinden, is het Oneindige, het Ware. Maar wát hij zoekt, vindt hij niet, en wat hij vindt, zocht hij niet: hij zoekt iets anders dan wat hij — toch als het gezochte — vindt. Want hij zoekt het Oneindige, om te beginnen *buiten* zich. buiten eigen denken. als ware het Oneindige eene eindigheid, die iets anders, het zoekende wezen, buitensloot, als ware Waarheid, d. i. overeenstemming tusschen het denken en zijn voorwerp, eerst daar, waar een harer factoren, het denken, geëlimineerd zou zijn.

Wat de Rede ten slotte vindt als het gezochte Oneindige in alle eindigheden, als het Niet-vergankelijke in alle vergankelijkheden van Natuur en Geest, als het Algemeene, dat in alle bizonderheden *zijne* verbizonderingen weet, is de Rede zelf. *„De rede begrijpt in hare zuiverheid zichzelve als het ware;"* [2]) zij is één lid der verhouding en de geheele verhouding.

Wat het denken ten slotte vindt als de gezochte Waarheid is het denken zelf: alleen dáárin zijn het denkende wezen en het gedachte voorwerp één.

1) College Prof. Bolland.
2) Bolland: Het Nut der Wijsbegeerte, bl. 30.

De vervulling aller kunst, godsdienst en wijsheid, het Begrip van het Oneindige, van de Eenheid aller sub- en objectieve verscheidenheid, is de Idee, haar alle stellend, opheffend en omvamend, in elk harer verborgen, door elk harer te openbaren.

HET ONTOLOGISCH GODSBEWIJS.

DOOR

L. H. GRONDIJS.

(Vervolg).

§ 5. Descartes.

Dat de gedachte van id quo majus cogitari nequit, niet eene willekeurige voorstelling is, maar noodzakelijke denkinhoud van ons bewustzijn, wordt door Anselmus — als eene aanvulling van zijn bewijs, waarin dit stilzwijgend was aangenomen — *in zijne dupliek* betoogd [1]). Het betoog van deze noodzakelijkheid, wordt echter nog slechts empirisch gevoerd — d. w. z. proefondervindelijk zielkundig — en heeft den vorm van eene vaststelling als geloofsfeit. Want de sfeer van het geloof is de wereld van die innerlijke dingen welke voor het „innerlijke licht" der „gemeente" evenveel of grootere zekerheid hebben dan de zichtbare dingen om ons voor het lichamelijk oog. Mislukt het godsbewijs en blijkt het vruchteloos, dan heeft enkel de wijsgeer en niet de geloovige iets verloren.

Als sterren aan den hemel staan in de middeleeuwen de geloofsfeiten aan het uitspansel van den geest. Het subject

1) Dit is door bestrijders, als bijv. Kuno Fischer, Kleutgen S. J. enz. over het hoofd gezien.

heeft den nacht om zich. Alle waarheid en 'goddelijkheid' schijnt ver boven zijn kleine donkere wereld, in het heelal als de alle menschelijke dwaasheid en weifeling te boven gaande constellatiën van bovenwereldlijke beschikkingen. Eerst Augustinus richt voor de eerste maal den telescoop op de hemelsche figuren; eerst Anselmus stelt de gravitatiewet op die de hemellichamen des geloofs en hunne bewegingen in onzen geest regelt. Deze wet is de speculatieve „eenheid van denken en zijn."

De tijd van Descartes echter is ook die van Hobbes en Gassendi, het kerkelijk geloof is bij den leerling van La Flêche, maar lateren Rozekruiser niet meer het geestelijk fonds voor alle zekerheden. Wanneer de godsgedachte hier zal terugkeeren, zal het zijn, niet als objectief geloof of inspiratie, maar als eene den mensch aangeboren idee. En als zoodanig wordt ze hem door geen zijner tegenstanders der „Objectiones" ontstreden.

De eigenlijke Scholastiek is altijd vreemd gebleven aan eene kritiek der kennis. In de middeleeuwsche mystiek is het ware het Algemeene in Platonischen zin. In de Scholastiek is de ware inhoud voor het denken eene geestelijke objectieve *realiteit* [1]), de inspiratie door bijzondere genade d. i. het gezag der kerkleeraren. Dat deze waarheid wordt overdacht, in het Thomisme bijv., volgens geometrische wijze, doet niets toe aan den inhoud der waarheid maar is enkel eene manier om hetgeen reeds op andere wijze vaststaat, overzichtelijk mede te deelen. Want de eigenlijke voorstellingen achter het betoog, bijv. de bijbelsche toedracht, de kerkelijke overlevering, enz. staan van te voren vast en vormen het uitgangspunt.

---

1) Indien iemand zegt dat de mensch alleen door persoonlijke ervaring of bijzondere ingeving tot geloof kan worden gebracht, hij zij gevloekt. (Syn. Vat. de Fide can. III).

Wanneer echter ernst wordt gemaakt met den subjectieven aard van onze kennis, dan wordt alle realiteitstoekenning problematisch. En elke kenniskritiek die niet tot dit punt doordringt blijft in hoogen graad onnoozel.

De moderne wijsbegeerte begint met deze houding van den geest: dat geene waarheid uitgangspunt kan zijn maar enkel resultaat, want enkel het denken onderscheidt tusschen waarheid en onwaarheid. In de philosophie van Descartes heeft men dit consequente denken.

Dat over alles worde gedacht, is noodzakelijk, want alles is betwijfelbaar. En het denken is tevens het uitgangspunt, want twijfelen is reeds denken. In den twijfel houdt alle ontijdige zekerheid op, maar de twijfel is tevens al de aanhef om tot hernieuwde zekerheid te komen. De twijfel is zoo aan den eenen kant negatief; want waar hij de kennis consequent aantast, smelt alle zekerheid weg. Van den anderen kant is hij positief, want twijfelen is reeds een vorm van denken. Ja, hij, die denkt kan nog slechts meenen te *twijfelen*, zoolang hij alleen inziet dat er door zijn denken *zekerheid* verloren gaat, en nog niet dat hij *kennis* winnen moet.

Dit is dan de beroemde aanhef van de Cartesiaansche Wijsbegeerte: aan alles moet worden *getwijfeld*. De overgang van dezen negatieven aanhef tot een positief begin geschiedt als volgt: Indien aan alles moet worden getwijfeld, waarom niet aan het twijfelen zelf? Neen, want van zich zelf is de twijfel zeker! In de noodzakelijkheid van den twijfel ligt opgesloten dat althans iets *is*, nl. het twijfelen.

Er moet worden nagegaan wat hiermee is gewonnen. De consequente twijfel wordt in het Cartesiaansche betoog gerechtvaardigd door het bedrog, het zelfbedrog waaraan de mensch blootstaat. De zintuigen zijn bedriegelijk, de

overlevering en de begeerten zijn bedriegelijk, en hij moet dus twijfelen aan beide, buitenwereld en binnenwereld, aan waarnemingen en meeningen.

De zintuigen zijn bedriegelijk, en deze onbetrouwbaarheid van hare indrukken moet op tweeërlei wijze worden verstaan: eerstens verstrekken de zintuigen aan onzen geest indrukken die wel onjuist zijn, maar alleen door verkeerde vergelijking en dus corrigeerbaar (bijv. dat de zon een betrekkelijk klein hemellichaam zou zijn, dat een krijgsman wiens arm is geamputeerd, in de ontbrekende hand pijn gevoelt, enz.) Ten tweede echter zijn onze zintuigelijke indrukken als zoodanig en in vollen omvang onbetrouwbaar. Door wijziging nl. van de innerlijke omstandigheden van een lichaam, gelijk de temperatuur, zullen alle zintuigelijke indrukken welke wij daarvan ontvangen (dus de zintuigelijke kenwijzen) zich wijzigen, terwijl toch het 'lichaam zelf' naar onze overtuiging hetzelfde gebleven is (Cartesius' voorbeeld van het stuk was.)

Evenzoo zijn de meeningen bedriegelijk, die op den mensch overgaan van anderen en ook de hartstochten en begeerten leiden hem op een dwaalspoor, gelijk ieder door ervaring weet.

Cartesius' bedriegelijkheid der zintuigen en overtuigingen is echter iets volkomen anders dan de Maja der Indische philosophie en bij Schopenhauer, want het is geen *absolute* schijn die onzen geest omnevelt, maar onjuiste informatie door de zintuigen omtrent de 'werkelijke' natuur. De zintuigen en de overlevering lichten ons verkeerd in, straks zal het wellicht mogelijk zijn, langs andere wegen tot waarheid te komen.

Dat wij indrukken, meeningen hebben, is onbetwistbaar; wij worden alleen 'bedrogen' in de toekenning van realiteit aan het 'onderwerp' van den indruk, aan het 'voorwerp'

der meening.[1]) Eerst hier vangt dus de twijfel aan; er moet worden getwijfeld aan ons oordeel omtrent onze indrukken en meeningen.[2])

Vandaar dus, dat Cartesius wel den twijfel doet omslaan in het 'denken', maar aan het einde van zijn vooronderzoek (der 1e Meditatie) niet begint met het denken maar met *het subjectieve bewustzijn*. Descartes' cogitatio in zijn „cogito ergo sum" is dus om te beginnen 'twijfel' aan bewustzijnszekerheid. Hieraan ligt ten grondslag de zekerheid omtrent den twijfel. Dit is echter niets anders dan 'denk'-zekerheid: het denken begint met slechts één zekerheid, nl. dat het zelf *is*. Ten derde verzekert het denken zich dat het alleen twijfelt aan 'bestaans'toekenning en dat de zekerheid waarmede het kan aanvangen, het geheele subjectieve bewustzijn omvat. Cogitare is dus ook beminnen, haten, willen, niet-willen, voorstellen, gevoelen [3]). En de dubitatio betreft dus enkel het *voorwerp* van de liefde, den haat, de begeerte en den afkeer, de voorstelling en het gevoel.

Dat het denken *is*, beteekent in de Cartesiaansche philosophie, niet alleen, dat de verschijnselen van het subjectieve bewustzijn *zijn*, maar dat er eene *substantie* is van het bewustzijn. Er is een *subject* dat aan alle bewustzijn ten grondslag ligt.[4])

Door onderzoek van zichzelf kan het denken, en alleen daardoor, tot waarheid komen. Dit onderzoek gaat vooraf aan de Cartesiaansche reprise van het Anselmische bewijs. Bij S. Anselmus is er in het bewustzijn eene idee, van datgene nl. waarboven niets hoogers kan worden gedacht. Of deze

1) Med. III al. 13.
2) Med. III alinea 6.
3) Med. III al. 1.
4) Rép. à la 2me obj. de Hobbes.

idee eene bepaalde methodologische plaats heeft in het bewustzijn, of zij met andere ideeën samenhangt dan wel in dit bijzondere punt van alle andere verschilt, dat wordt noodgedrongen in het antwoord aan Gaunilo aangeduid, doch niet methodisch ontvouwd; tenzij men in het Monologium dit betoog mocht willen nawijzen. In dit geschrift is echter de probleemstelling eene geheel andere dan in het Proslogium.

Binnen het bewustzijn valt dan naar Cartesius te onderscheiden tusschen heldere en onheldere inzichten. Wat helder en duidelijk wordt ingezien, is waar. Verwarde en onklare kennis is onjuiste kennis. Dit is reeds fundament geweest voor het Anselmische bewijs (zie aldaar) dal nl. het criterium van juistheid en onjuistheid in het denken ligt.

Wat nu aangaat de onbetwijfelbare elementen van het bewustzijn zelf: hier kan men onderscheiden tusschen de *ideeën*, de *wilsaffecten* en de bestaan toekennende *oordeelen*.

De oordeelen zijn onbetrouwbaar inzonderheid, wanneer daarin bestaanstoekenning plaats grijpt. De wilsaffecten zijn onbetrouwbaar, want ze hebben ons zeker evenvele malen ten kwade als ten goede geleid. Nu moeten dus de ideeën worden onderzocht.

Er bevinden zich dan ideeën in mijn bewustzijn, die niet van elkander kunnen verschillen ten aanzien van de vraag, of zij werkelijk scherp omlijnd in ons aanwezig zijn, daar zij dit na onze kritische onderscheiding van juiste en onjuiste oordeelen met elkaar terstond gemeen hebben, maar enkel daarin: of zij aanwijzing geven naar eene werkelijkheid buiten ons bewustzijn.

Daartoe worden de ideeën gegroepeerd. Er zijn aangeboren ideeën (ideæ innatæ), vreemde en in mij veroorzaakte ideeën (ideæ adventitiæ) en door mij samengestelde ideeën

(ideæ a me ipso factæ). De Godsidee is aangeboren, de warmteidee is in mij veroorzaakt, de idee 'engel' is door mij samengesteld uit de ideeën 'mensch' en 'god'.

Nu zijn er enkele gronden die mij er toe leiden aan deze ideeën een oorsprong buiten mijn bewustzijn toe te kennen.

Eerstens: een onmiddellijk (natuurlijk) instinct, waardoor ik aan elke idee spontaan een zekere objectieve waarde toeken. Deze grond is nietig, aangezien ik deze directe onberedeneerde meeningen te critiseeren heb, gelijk ik dan ook herhaaldelijk mijne neigingen heb moeten corrigeeren.

Ten tweede: de omstandigheid dat de ideeën onafhankelijk van mijnen wil gevormd zijn en derhalve moeten stammen uit een sfeer die buiten mijn bewustzijn ligt. Ook deze grond is uit te sluiten, wijl eerstens de mogelijke inhoud van het bewustzijn in den droomtoestand duidt op vorming van denkbeelden en voorstellingen zonder medewerking van de buitenwereld, — en ten tweede wijl ook daar, waar de oorzaak van het ontstaan van bewustzijnsinhoud wellicht buiten ons bewustzijn moet worden gedacht (bijv. de vorming van een zonnebeeld in ons) dat deze voorstelling niet overeenkomstig is met het ding dat er wordt gerepresenteerd maar geheel moet worden vervangen door een andere voorstelling welke het resultaat is, niet van directe waarneming maar van ingewikkelde (wetenschappelijke) redeneeringen (de astronomische zonsvoorstelling!)

Ten derde: *de ideeën in mij zijn veroorzaakt door iets buiten mij, wijl ik zelf in vollen omvang veroorzaakt ben en nog word.* Dat ik veroorzaakt ben volgt hieruit: dat ik begeer datgene wat niet in mij is; dat ik geleidelijk meerdere kennis bereiken kan, maar onvermogend ben om mijn dorst naar weten te stillen, — zoodat dus mijn eigen inhoud mij niet bevredigt en ik mijzelf derhalve (gelijk Cartesius zegt) zeker

anders zou hebben geschapen, indien ik mijn eigen oorzaak geweest ware.

Dit is het eigenlijke argument van Descartes voor de noodzakelijkheid van een buiten mijn bewustzijn liggende oorzaak van mijne ideeën. Onder de ideeën die ik mij niet uit andere ideeën binnen eigen bewustzijn heb samengesteld, de onafleidbare dus, zijn er wellicht enkele, die geene gelijkenis hebben met iets anders waarvan ik mij bewust worden kan, en die dus veroorzaakt zijn door de oorzaak van mijzelf.

In de meeste compendia van de geschiedenis der Philosophie is dit argument voorbijgezien. De Antwoorden van Descartes op de Objecties zijner tegenstanders toonen echter uitdrukkelijk aan [1], dat naar de oorzaak der ideeën in onzen geest

---

1) Het gaat hier om een 'derde' Godsbewijs van Descartes. Men vindt het als het 2e in de Disc. s. l. Méth. IV en in de IIIe Med. en als het 3e in de Rép. aux 2mes Obj. al. 84—89 en in de Prive, Phil. I, 14—20,

In al deze aangeduide plaatsen votgt het onmiddellijk op het door mij weergegeven eigenlijk Cartesiaansche of *psychologischc Godsbewijs.* Ik heb het daarbij ingelascht, wijl het door Descartes is beschouwd als een tusschenbetoog voor zijn nieuwe Godsbewijs.

Dat het geen zelfstandige plaats inneemt naast de twee hoofdbewijzen, nl. het psychologische en de Cartesiaansche reprise van het Ans. bewijs, en toch niet mag worden voorbijgezien, daarvoor voer ik de volgende gronden aan:

1o. Het is opmerkelijk, dat in de 1e, 2e en 4e der bovengeciteerde plaatsen, dit 'derde' bewijs met het psychologische bewijs ongescheiden in denzelfden betooggang voorkomt. Het Anselmische bewijs heeft een nieuwen aanhef en een nieuw uitgangspunt. Dit is niet het geval met het bewijs van Godsbestaan uit hèt bestaan der ziel.

Disc. s. l. Méthode: het derde bewijs is hier nog slechts eene verkapte *herhaling* van die redeneering uit het 'psychologische' bewijs volgens hetwelk uit de idee der volkomenheid, in verband met onze onvolmaaktheid mag worden geconcludeerd naar een volkomen wezen. Dit krijgt daarom een verbeterde vorm in de

Méditations: Wij moeten in ons geheel en als zoodanig veroorzaakt zijn — niet alleen, omdat wij de idee van het volmaakte in ons hebben (zuivere herhaling van het psych. bew.) maar omdat wij elk oogenblik opnieuw moeten worden voortgebracht. „De ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve .... Il faut donc que je me consulte moi-même ...

eerst *in tweede instantie* mag worden gezocht, namelijk nadat het veroorzaakt-zijn van onzen *geest* is aangetoond,

---

si j'ai en moi quelque pouvoir et quelque vertu au moyen de laquelle je puisse faire que moi, qui suis maintenant, je sois encore un moment après.... je n'en ressens aucune dans moi, et par-là je connais évidemment, que je dépends de quelque être différent de moi."

Hierop volgt dus in het psychologisch bewijs: ik ben dus veroorzaakt, en derhalve alles wat in mij is. Ook mijne ideeën zijn veroorzaakt. Ze kunnen veroorzaakt zijn, òf uit andere ideeën, of.... enz. (Zie boven).

Neemt men dit niet aan, dan is de 3e Meditatie verwarrend en men ziet niet in, welke plaats aan het derde bewijs toekomt in den gedachtengang.

Princ. Phil. Herhaling van de Méd.

Rép. aux. 2des obj. Hier heeft het 'derde' bewijs een eigen plaats gekregen naast de twee andere, en er zou dus uit kunnen worden afgeleid: dat Descartes het zou willen afsnijden van het psych. bewijs. Daartegen pleiten

2o. Descartes eigen getuigenissen:

Nous oublions une autre chose que l'on doit principalement considérer, et d'où dépend toute la force et toute la lumière ou l'intelligence de cet argument, qui est que cette faculté d'avoir en soi l'idée de Dieu ne pourrait être en nous si notre esprit était seulement une chose finie, comme il est en effet, et qu'il n'eût point pour cause de son être une cause qui fût Dieu. C'est pourquoi, outre cela j'ai demandè, savoir: si je pourrais être en cas que Dieu ne fût point; *non tant pour apporter une raison différente de la précédente, que pour l'expliquer plus parfaitement.*

(Rép. aux 1e Obj. al. 4).

En faveur de ceux dont la lumière naturelle est si faible qu'ils ne voient pas que c'est une première notion, „que toute la perfection qui est objectivement dans une idée doit être réellement, dans quelqu'une de ces causes," *je l'ai encore démontré d'une façon plus aisée à concevoir*, en montrant que l'esprit qui a cette idée ne peut pas exister par soi-même.

Rép. aux 2des obj. al. 11).

Het eenigszins verwarrende van de IIIe Meditatie is hieraan te wijten, dat Desc. *eerstens* zijne verduidelijking of zijn hulpbetoog nà het eigenlijke bewijs inschakelt en dan *vervolgens* er het psychologisch bewijs nog weer eens, zeer verkort op laat volgen, zoodat de schijn er op wordt geworpen, alsof men hier met nog een afzonderlijk bewijs te maken heeft. Ontleedt men bijv. het 3e bewijs in de meetkundige demonstratie der Rép. aux 2des Obj. dan vindt men licht dat het eene, slechts met eene vondst verrijkte, herhaling is van het psych. bewijs.

Het is hoogstwaarschijnlijk de bedoeling van Descartes geweest, de invoering van het 'que rien de rien ne se fait', die wel iet of wat gewelddadig is in het psych. bewijs, te wettigen door eene rechtvaardiging post factum.

en dit wel uit de eigenaardige bijzonderheden van onzen geest, namelijk de verschillende vormen van ons streefvermogen [1]).

Wanneer Cartesius dus in het betoog van het Godsbestaan de ideeën uitvloeisels noemt van buiten het bewustzijn liggende oorzaken, dan is dit niet een willekeurig invoeren van den regel 'que rien de rien ne se fait' [2]) en toepassing daarvan op de ideeën, maar een gevolgtrekking uit het inzicht dat onze geest wel bewustzijn is van oneindige dingen, maar een eindige geest is, eindig in zijn ervaringen van slechts begrensde dingen, en eindig in zijne onmacht en zijn streven naar het onbereikbare, en daarom als alle eindige dingen moet veroorzaakt zijn. Zij is veroorzaakt niet door ons subject, wijl anders ons denken en willen zich in haar bevredigd zou vinden, maar door een macht buiten haar, welke haar heeft voortgebracht en haar instandhoudt.

Nu zijn er ideeën in ons, deels door onszelf samengesteld (uit andere ideeën), deels buiten ons toedoen in ons aanwezig.

Zoo is de idee 'engel' niet door inwerking van een engel op onzen geest veroorzaakt, daar wij hare vorming binnen onzen geest kunnen verklaren door samenstelling uit andere

---

Uit de volgende §§ zal duidelijker blijken, dat het vraagstuk der causaliteit toegepast op metaphysische problemen, Descartes veel hoofdbrekens heeft gekost en dat eerst Spinoza deze Gordiaansche knoop heeft doorgesneden.

Ten onrechte wordt daarom in zoowat alle philosophische handboeken de invoering van den regel der causaliteit afgekeurd als strijdig met den psychologischeu trant van het betoog.

1) Zie de objectie van Caterus: dat ideeën in ons niet *dingen* zijn zooals van de buitenwereld, waarvan een bestaansoorzaak moet worden gezocht, enz.

Descartes antwoordt:.... je n'ai point tiré mon argument de ce que je voyais que dans les choses sensibles il y avait un ordre ou une certaine suite de causes efficientes.... J'ai mieux aimé appuyer mon raisonnement sur l'existence de moi-même, laquelle ne dépend d'aucune suite de causes.... etc.

2) Rép. aux 2des Obj. al. 11.

ideeën, wijl zij middelbegrip is tusschen god en mensch [1]). De 'ideeën' in ons, waarvan wij kunnen aantoonen dat zij niet uit andere ideeën zijn samengesteld, kunnen worden onderscheiden in ideeën welke niets bevatten dat wij aan onzen geest vreemd mogen achten, en die welke elementen bevatten die naar buiten onzen geest heenwijzen.

Ideeën, die niet door ons zijn voortgebracht, moeten zijn veroorzaakt door eene oorzaak, waarin minstens moet aanwezig zijn wat in de ideeën zelve vervat is. Ideeën bijv. die substanties aanduiden, moeten zoo eene hoogere of meeromvattende realiteit verbeelden dan ideeën die accidentiën aanduiden.

Wanneer dus de in de idee gedachte ('objectieve') volmaaktheid of realiteit zoodanig is, dat zij niet in mij is noch in denzelfden graad ('formaliter') noch in hoogeren graad ('eminenter'), dan moet de oorzaak dier idee wel buiten mij worden aangenomen, d. i. dan *is in de idee eene werkelijkheid aangeduid*, *die minstens datgene bevat wat zij zelf inhoudt.*

Zoo zijn er dan in mij ideeën, zooals die der 'substantie', van 'duur', van 'getal' enz., welke volkomen duidelijk en klaar zijn en enkelvoudig, maar waarvan de inhoud kan zijn geput uit de voorstelling, welke ik heb van mijzelven als een wezen met eene *veelheid* van elkaar *in den tijd opvolgende* uitingen.

Hiertoe behoort de Godsidee niet. Dit is de idee van eene oneindige, eeuwige, onveranderlijke substantie. Zij is geene fictie want ik kan haar niet vermeerderen of verminderen. Dat ik beweer deze Godsidee te hebben, is geene aanmatiging alsof ik meenen zou, de Godheid volkomen te begrijpen en te omvatten, doch beteekent enkel, dat ik

1) Zie behalve Med. III ook Rép. aux 2es Obj. al. 18.

het klare begrip der Godheid in mij heb. [1]) De Godsidee is volkomen klaar, ja alles wat ik mij als betrékkelijk volmaakt denk, is in haar opgesloten. [2]) God is het volmaaktste wezen (ding) dat wij ons kunnen denken. Want dit is het wat alle menschen God noemen. [3]) De eenheid van alle volmaaktheden in God is een andere eenheid dan (de eenheid der getallenleer) welke geput is uit de (of gemeen is aan alle) dingen, want de eerste duidt in God een zeer bijzondere en positieve volmaaktheid aan, terwijl de tweede niets bij de dingen voegt. [4])

Deze inhoud der Godsidee komt noch eminenter noch formaliter in mij voor, d. i. noch in hoogeren graad noch in den zelfden graad als waarin hij in deze idee is aangeduid. Mijn geest is tijdelijk van aard, is opvolging van *vele* elementen, is blijvend in alle overgangen, waaraan hij onderhevig is; derhalve kunnen 'duur', 'getal', 'substantie', aan dezen geest zijn ontleend. De volmaaktheid is echter niet iets van mijn geest. Integendeel wordt mijn geest gekenmerkt in hare afhankelijkheid door de onvolmaaktheid, en in hare verlangens als begiftigd met het besef daarvan. De oorzaak der Godsidee kan dus niet worden gezocht binnen mijn' geest, maar daarbuiten. Deze oorzaak [5]) bevat eminenter en realiter de volmaaktheid der door haar in ons teweeggebrachte idee, en is derhalve — God.

Dit bewijs zullen wij betitelen als het *psychologisch Godsbewijs.* Dit psychologische karakter blijkt in de twee argumenten van den aanhef.

1) Zie Rép. à la 7me obj. de Hobbes.
Rép. á la 9me obj. de Hobbes.
Rép. aux obj. de Gass: al. 27 et 33.

2) Méd. III, al. 18.

3) Rép. aux Instances de Gass: al. 11.

4) Rép. aux 2es Obj. al. 21.

5) Over dit oorzaakbegrip zie vooral Rép. aux Obj. d'Arnauld al. 44, 49.

1°. Mijn geest is veroorzaakt door iets anders daarbuiten, want anders zou hij niet *verlangen*, noch *streven*.

2°. *Ik tref in mij eene, allen menschen gemeene, idee aan*, nl. de idee van het volmaaktste wezen, dat allen God noemen.

En het betoog vervolgt aldus:

3°. Deze Godsidee is enkelvoudig en dus niet door samenstelling uit andere ideeën door mijn' geest voortgebracht.

4°. Zij heeft evenmin een' inhoud, die gelijk de idee van den tijd aan mijn geest is ontleend.

5°. Hare oorzaak moet dus liggen buiten mijn' geest.

In de Ve Meditatie volgt daarop Cartesius' tweede Godsbewijs, hetzelfde dat men vindt in den Disc. s. l. Méth. IV, 5. Dit is geen ander bewijs dan het Anselmische.

Tot het begrip van het allervolmaaktste wezen, aldus Des cartes, behoort (het begrip van) het bestaan, daar wij niet zonder weerzin ons eene Godheid kunnen denken waaraan het bestaan zou ontbreken, en die dus onvolmaakt zijn zoude.

„Niet anders" verduidelijkt Descartes, „zullen wij in de meetkundige overweging, dat de drie hoeken van een door ons gedachten driehoek tezamen twee rechte hoeken tellen, voldoenden grond vinden om te besluiten, dat deze eigenschap der hoeken aan elke figuur, door drie rechten volledig begrensd, zal moeten toekomen, hoe en wanneer ook wij ons die voorstellen." Dit is zoo *ex confesso* de klassieke vorm van het Ont. Bewijs.

Men kan zich afvragen, waartoe bij Descartes deze herhaling van het Godsbewijs, dat in de IIIe Meditatie zóóveel beter is gefundeerd en ontwikkeld. Het antwoord moet luiden, dat deze Godsbewijzen met verschillende inzichten aanvangen en dus verschillende plaatsen in het betoog innemen.

Descartes' eerste bewijs vangt aan met den twijfel aan

de mogelijkheid van objectieve kennis: het is denkbaar, dat onze overtuigingen omtrent het bestaan der dingen bedriegelijk zijn (bij D.: ons door een bedriegelijken geest zijn ingegeven). Het eindigt met de zekerheid dat er waarheid is, dat er kennis mogelijk is ten aanzien van het geheel der dingen (God) en dus ook kennis omtrent de dingen zelve. „De Waarheid is hetzelfde als het Zijn."[1]) Deze is de slotsom van Cartesius' psychologisch Godsbewijs.

„Wat waar is, is zeker *iets*."[2]) *Het zijn kan dus praedicaat zijn in het begrip van eene zaak.* En eene zaak zal niets anders zijn dan zoodanig als wij haar helder en met volmaakte zekerheid inzien. Is dus in het begrip van een ding het zijn als praedicaat noodzakelijk opgesloten, dan *bestaat* die zaak.

Men ziet dus, dat bij Descartes het Anselmische bewijs systematisch is verdiept. Dit bewijs behoefde nog een betoog, dat zekerheid omtrent de realiteit *mogelijk* is, en dat zij in voldoende mate kan worden ontleend aan de klaarheid van het begrip. Iets anders dan het *begrip* eener zaak is niet te bereiken, doch in het begrip eener zaak is reeds de zekerheid omtrent haar bestaan door analyse op te sporen.

De Cartesiaansche bewijsvoering der Med. Mét. doorloopt drie phasen. Zij betoogt eerst zekerheid omtrent het *zijn* (d. i. der subjectieve inzichten zonder achtergrond van realiteit), dan zekerheid omtrent *de eenheid van dit zijn en het wezen*, dat er zich in spiegelt (d.i. den werkelijkheids*grond*), ten derde de zekerheid ten aanzien van het begrip, dat onmiddellijke aanduiding is van de realiteit der zaak.

Het tweede betoog is het psychologische Godsbewijs geweest, in het derde is Descartes teruggevallen in het middel

---

1) Med. V. al. 2.
2) ibidem.

eeuwsche bewijs in plaats van den stap te doen. die aan latere wijsbegeerte is voorbehouden gebleven. Nu maakt dit derde deel van de bewijsvoering bij oppervlakkige beschouwing den indruk van een misbaar lid en wordt in de philosophische compendia op die wijze voorgesteld, of ook wel aangehaald als het eigenlijke Cartesiaansche bewijs (Kant!) [1])

Maar *het eigenlijke Cartesiaansche bewijs is het psychologische der IIIe Meditatio.* Het toevallige van het begin, nl. dat van ziels*feiten* wordt uitgegaan, behoeft echter nog verbetering en in de nu volgende wijsgeerige systemen zal op dit punt de bijzondere opmerkzaamheid worden gevestigd.

Het Cartesiaansche Godsbewijs wordt wel eens wat smalend bejegend. Men vergeet dan echter, dat eerstens dit bewijs aan het betoog der substanties logisch voorafgaat en dat verder de Atomistiek nog altijd niet dan wijsgeerig Cartesianisme is.

§ 6. **Descartes.** *(Critiek).*

In de godsgedachte bij Descartes vinden wij eene dubbelzinnigheid, die ook zijn bewijs aankleeft.

Eerstens is namelijk bij Descartes de godheid een trans-

---

1) Het Anselmisch Bewijs staat bij Descartes áchter het psychologische in de Disc. s. l. Méth. en de Méditations, en terecht. Want uit den inhoud van het begrip van eene zaak kan in de Cartesiaansche Wijsbegeerte eerst dán worden geconcludeerd tot wat de zaak zelf inhoudt, nadat de mogelijkheid en de noodzakelijkheid van de overeenstemming tusschen begrip en zaak is aangetoond, en dit geschiedt in het psychologisch bewijs.

Deze pædagogische volgorde ontbreekt in de Rép. aux 2des Obj. en de Princ. Phil. Daarmede wordt het standpunt, waarheen de denkende mensch in de vroegere geschriften geleidelijk werd opgeleid, in deze laatste verhandelingen direct verondersteld, of liever de zielkundige basis waarop het hernieuwde Anselmische bewijs was opgetrokken, ontbreekt hier.

Met dit al blijft dus het *Cartesiaansche bewijs* — het bewijs der IIIe Méditatie, waarin de tegenwerpingen van Gaunilo en S. Thomas voor het eerst weder zijn beantwoord.

scendent wezen — dit is eene gedachte, die achter het bepeinzen als op een tweede plan blijft vaststaan, en waarvoor zich de onrust en de twijfel boven het voetlicht met groote gebaren bewegen. Dit is alles in den] geest der scholastiek: de werkelijkheid van God en van heerschende orthodoxe voorstellingen zijn de onbewegelijke overtuiging van den tijd en de wijsgeerige bespiegelingen in den vorm van vragen, betwijfelingen en verzekeringen trekken door de geschiedenis van het geestesleven als een plechtige en feestelijke processie ter meerdere eere Gods. Is deze trouw aan hetgeen de tijd moest gelooven, bij de groote kerkleeraren door een zeker heroïsme getint, en bij kleinere geesten door vage volgzaamheid — bij Descartes, wiens houding jegens de theologie zich heeft gekenmerkt door een merkwaardigen eerbied en minstens een omzichtige terughouding in quaesties, waarin strijdigheid met de meeningen der 'kerk' te voorzien was en weerstand te duchten [1]), bij Descartes is de *bewijsbaarheid* van het bestaan eener absolute werkelijkheid hoofdzaak geworden. Hoofdzaak is geworden, dat het denken uit eigen middelen besluiten kan tot deze realiteit; bijzaak, dat de tijdgeest hierin het hoogste voorwerp van zijne verzekerdheden meende terug te vinden.

In het Cartesiaansch bewijs wordt het bestaan bewezen van de godheid als oorzaak van het bestaan van ons en van de godsidee in ons. Deze idee is geheel iets anders dan Godzelf (dus bijv. geen *modus* der godheid). Zij staat tot de godheid geheel zooals de warmte in ons tot de oorzaak dier warmte daarbuiten, d.i. tot iets anderssoortigs. De ideeën in ons behooren tot het denken, de aangeboren ideeën in ons zijn die ideeën waartoe het denken noodzakelijk komen moet, haar ontstaan heeft met de physieke geboorte

1) Zijn antwoord aan Arnauld, zijne houding na Galilei's veroordeeling enz. zijn hierin zeer leerzaam.

niets gemeen, zij vallen binnen de substantie van het denken. De godheid zelve staat buiten en boven de substantie van het denken. Tusschen deze substantie en de andere van de uitgebreidheid, der 'werkelijkheid', zal volgens het Godsbewijs een doorloopende betrekking blijken: hetgeen in eene klare idee besloten blijkt, is formaliter of eminenter aanwezig in de oorzaak dier idee, welke een deel is van de werkelijkheid [1]). Zooals blijkens het betoog van Descartes denken en uitgebreidheid gescheiden zijn, dermate gescheiden, dat enkel een voortdurend terugkeerend wonder de overeenstemming van beide bewerken kan, evenzoo is de idee Gods gescheiden van Zijne realiteit.

2°. Heeft God echter zijne idee in ons teweeggebracht, dan heeft hij de overeenstemming teweeggebracht tusschen zich zelf en het denken in ons over hem. Deze 'waarachtigheid', deze afwezigheid van het bedriegelijke in ons denken is dan de eerste eigenschap, welke wij genoopt zijn aan God toe te kennen. En God heeft ons dan, gelijk het verder heet, aldus geschapen: dat wij tot waarheid, d.i. tot zekerheid betreffende de realiteit kunnen komen. Dat klinkt alles zeer anthropocentrisch, en het heeft dan ook bij de tegenstanders aanleiding gegeven tot tal van zeer 'menschelijke' tegenwerpingen.

Men gelieve aan te merken, dat in het 'bewijs' bedoeld is, het bestaan aan te toonen van 'God', en dat iedere tijdgenoot van Descartes daarbij dan wel zijne vrome gedachtenverbindingen zal gehad hebben. De vraag is echter, wat deze bewezen godheid in en voor het betoog *zelf* beteekent. Als zij na bewezen te zijn weer in den gedach-

---

1) Hierbij valt dan wel is waar te bedenken, dat de oorzaak van valsche of foutieve ideeën, (les idées matériellement fausses) zooals warmte, koude enz. zeer ongelijksoortig kan zijn aan de idee. Vandaar de betrekkelijk onklaarheid dier idee.

tengang terugkeert, is zij de waarborg geworden van de *overeenstemming tusschen de objecten en hunne ideeën in ons.* De onmiddellijke uitkomst van het godsbewijs is deze overeenstemming tusschen het denken en zijn inhoud, zoodat voortaan *overtuiging van de waarheid eener zaak de overtuiging van haar bestaan in zich sluit.* God is dan verder ook niet anders dan de macht der overeenstemming tusschen het bewustzijn en de wereld.

God is zoo bij Descartes eerstens de bestaande oorzaak der Godsidee in ons, ten tweede de overeenstemming tusschen het denken en de werkelijkheid (want uit Gods wezen vloeit terstond voort, dat wat ik in de substantie van het denken duidelijk zie, ook daarom *is* in de substantie der uitgebreidheid).

Er zijn hier de volgende logische moeilijkheden in, die een volgend systeem zal trachten te vermijden.

In mijn denken tref ik aan (als bijzonder feit) een bijzonder denken aan God; dit is in alle menschen aanwezig. Ik bewijs nu, dat aan deze bijzondere gedachte een bestaan beantwoordt, waarmede zij overeenstemt. Maar uit deze bijzondere overeenstemming volgt nog niet de algemeene overeenstemming tusschen alle denken en de werkelijkheid juist omdat ik niet van het systematische denken, maar van eene op zich zelf staande gedachte ben uitgegaan. En toch heb ik in het bewijs een algemeene stelregel van het denken, dat nl. oorzaak en gevolg in overeenstemming zijn moeten, op dat bijzondere feit toegepast.

Men kan ook van God uitgaan. Zegt men van God, dat hij in het Cartesiaansche systeem de overeenstemming *is* tusschen de twee volstrekt gescheiden substanties van het denken en de uitgebreidheid, dan zou daaruit volgen, dat zijn gevolg in ons denken niet is: — de idee van het

volkomene, maar de idee der overeenstemming. Doch daarvan geldt niet het Cartesiaansche betoog dat deze idee niet aan iets binnen ons bewustzijn kan zijnontleend, en dus van buiten moet komen.

Of men kan zeggen, dat God de overeenstemming *bewerkt*. Doch dan is ook de overeenstemming bewerkt tusschen Hem en de godsidee; evenzoo die tusschen Hem en deze uitwerking, nl. de eerste overeenstemming enz.....: een progressus in infinitum, die enkel kan worden opgelost door iets aan te nemen, waardoor de overeenstemming tusschen God en de door hem *bewerkte* overeenstemming wordt duidelijk gemaakt.

Ik heb getoond, dat in het Cartesiaansche bewijs (dezen tusschenvorm tusschen de middeleeuwsch-theologische en de meer moderne wijsgeerige 'bewijzen' van een absoluut bestaan), het element van een transcendente oorzaak van ons bewustzijn en de wereld, tegenstrijdigheden in de gedachte van een 'bewijsbare' (of laat ons zeggen 'begrijpelijke') godheid heeft overgelaten en moeten overlaten, wijl het ze daarin heeft ingevoerd.

Dit hangt verder hiermede samen, dat bij Descartes nog geen klare verhouding is tot stand gekomen tusschen het begrip van het kenbare en van het werkelijke, het principium cognoscendi en het principium fiendi. Denken en realiteit verhouden zich als twee substanties, d. i. zelfstandigheden. Denkwijzen en bestaanswijzen kunnen geen invloed op elkaar oefenen. Dat er desniettegenstaande overeenstemming is tusschen de opvolging der modi in het denken en in de uitgebreidheid is aan God toe te schrijven en wel zoodanig, dat God de beide substanties heeft *veroorzaakt*. Dat wil dus zeggen, dat de overeenstemming tusschen denken en realiteit valt, niet onder het princ. cognocendi, maar onder het princ. fiendi.

Is dus bij Descartes het oorzaaksbegrip oorspronkelijk ingevoerd om de overeenstemming tusschen ons bewustzijn en de werkelijkheid begrijpelijk te maken, in zooverre zij eene identiteit beduidt van het veroorzakende met het veroorzaakte, het blijkt ons nu dat deze overeenstemming ook weder veroorzaakt is.

Overeenstemming berust op veroorzaakt zijn — het princ. cognosc. is = het princ. fiendi. Doch de overeenstemming is weder veroorzaakt — het princ. cognoscendi wordt verklaard door en is niet = het princ. fiendi.

Het is ons zoo begrijpelijk, dat in eene volgende wijsbegeerte deze oorzaak, deze irrationeele rest in, of liever bezijden het betoog, in een omvattender beginsel der kennis zal moeten worden opgelost, zal de stelling der moderne (na-middeleeuwsche) wijsbegeerte kunnen worden volgehouden: *dat in ons bewustzijn eene eenheid of een punt van aanraking is van het denken en de werkelijkheid.*

§ 7. Causa sui, Causa sive ratio bij Descartes.

Zelden wordt in de verhandelingen over Descartes het begrip der causa sui vermeld. Waar dit geschiedt, wordt de inhoud verkeerd weergegeven. Het komt mij voor dat dit begrip meer belangstelling verdient.

Ten eerste is dat begrip eene consequentie van Descartes' wijsgeerig denken te noemen, in zooverre eene neiging bij hem bestond, om aan de supranaturalistische elementen der levensbeschouwingen van zijn tijd, die deels de zijne waren. als het ware rationalistische verlengstukken te hechten, die tot in zijn systeem konden reiken.

Verder echter, en dit mag zeker evenmin worden miskend, spreekt uit de Cartesiaansche philosophie een zekere gedweeheid jegens de middeneeuwsch-theologische systemen.

Al heeft Descartes, gelijk hij dan herhaaldelijk betuigt, met opzet vermeden, om dogmatische quaesties aan te raken, en getracht, zijne geestelijke bezigheid tot zuiver logische overwegingen te beperken, zij het dan ook niet zonder vingerwijzingen, hoe zijne philosophie tot ondersteuning van kerkelijke leerstellingen met vrucht zou kunnen worden aangewend, — met dat al zijn de sporen van den invloed der Scholastiek op Descartes' geest overal ook in zijne logica aan te wijzen.

De stelling zou, dunkt mij, niet zijn vol te houden, dat het laatste Godsbewijs der Méditations, zonder nawerking van S. Anselmus' Proslogium, bij Descartes als een nieuwe en oorspronkelijke vondst zou zijn opgedoken. Er is bij Descartes een afkeer van eigennamen te vermoeden. *Basso* is zoo goed ongenoemd gebleven als *S. Anselmus* of *S. Thomas*.

Het komt mij voor dat bij Descartes een interessante invloed van middeneeuwsche Godsbeschouwingen op zijn Godsbegrip valt vast te stellen. Ik voer daarvoor de volgende citaten aan; daaruit moge blijken, dat voor Descartes de godheid, *ook binnen zijn wijsgeerig systeem*, iets anders is geweest dan een logische hypothese.

In de 3e Med. al. 21 zegt Descartes (ik citeer de Fransche vertaling naar den duc de Luynes): On peut... rechercher si cette cause (de mon être) tient son origine et son existence de soi-même, ou de quelque autre chose. Car si elle la tient de soi-même, il s'ensuit.... que cette cause est Dieu". Want bestond zij door weer een andere oorzaak, dan zou men kunnen vragen naar de oorzaak hiervan, en zoo moeten voortgaan. Hier mag echter niet sprake zijn van eene oneindige rij „vu qu'il ne s'agit pas tant ici de la cause qui m'a produit autrefois comme de celle qui me conserve présentement." Descartes spreekt hier nog slechts van de formeele *onvermijdelijkheid* om God te begrijpen als

datgene wat geene oorzaak heeft buiten zichzelf. Dit is dus een negatieve bepaling: God behoort niet tot de dingen, die een oorzaak hebben. In het betoog van Descartes is dit echter een punt waarover hij wellicht in de Med. wat te vlug is heengevlogen, indien men bedenkt, welk gewicht in zijne bewijzen wordt gehecht aan het begrip der oorzaak. D. zegt l.c. dat God heeft „la vertu d'être et d'exister *par soi*." Eene objectie van den Nederlandschen theoloog Caterus betreft deze twee kleine woordjes en verplicht Descartes tot eene meer nauwkeurige bepaling van de bestaanswijze die met God moet worden samengedacht.

Caterus vraagt dan, in welken zin par soi (per se) moet worden verstaan: beteekent het: 'niet door iets anders veroorzaakt', of 'zelf uitvloeisel van zich zelf als oorzaak'. Descartes geeft de onderscheiding toe. Zij die echter bij deze onderscheiding blijven staan, begaan de fout het begrip der oorzaak alleen te nemen in den zin van uitwerkende oorzaak. „Ceux qui, ne s'attachant qu'a la propre et étroite signification d'efficient, pensent qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même, et ne remarquent ici aucun *autre genre de cause qui ait rapport et analogie avec la cause efficiente* .... ils reconnaîtront facilement que la signification négative du mot par soi ne procède que de la seule imperfection de l'esprit humain, ... mais qu'il y a une autre positive, tirée de la vérité des choses. (Rép. aux 1es Obj. al. 6). Wanneer namelijk iemand denkt: dit lichaam bestaat per se, dan meent hij dit om de enkel negatieve reden, dat hij geene bestaansoorzaak van dit lichaam kent, dus uit onkunde. Wanneer wij zeggen dat God *per se* is, dan kan dit ook negatief worden verstaan, inzooverre God geen oorzaak heeft. Maar wanneer wij nagaan, welke onmetelijke en onbegrijpelijke macht in de idee der godheid is opgesloten, en hoe deze zoo vol en overvloedig is,

„qu'en effet *elle (la puissance) soit la vraie cause pourquoi il est*", dan zeggen wij dat God per se is, maar nu niet negatief maar positief. Hier blijft nog iets zwevends over bij Descartes: er is in God een oneindige macht, en daarin moet de oorzaak (of reden) worden gezocht voor zijn bestaan. Moet 'causa' hier als oorzaak of als redelijke grond worden verstaan? In een wijsgeerig denken dat nog een kiemleven leeft, zijn deze kleine bewegingen van beteekenis voor wie wil nagaan in welke richting het zal gaan groeien. Dat het woord Causa nog is vastgehouden, maar dat het begrip 'ratio' al is ingevoerd, blijkt uit hetgeen nu verder volgt l.c.: ... „Nous voyons que *ce qui fait qu'il est par soi*, ou qu'l n'a point de cause différente de soi-même, *ne procède pas* du néant. mais de la réelle et véritable immensité de sa puissance" .... Hier heeft D. eigen bedoelingen al verbeterd: *de reden waarom hij per se is* komt voort uit den oneindigen rijkdom van zijne macht.

Straks zal D. zich naar aanleiding van nieuwe tegenwerpingen, gedrongen gevoelen om op dit punt terug te komen, en zich dan dubbelzinnig kunnen uitspreken. In zijn antwoord op de door Mersenne verzamelde objecties van eenige theologen en philosophen rangschikt hij de gronden en pleitredenen van zijn bewijs in den vorm van een meetkundig betoog — roemruchtig voorbeeld! — waarin het 1e Axioma luidt: „Il n'y a aucune chose existente de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe; car cela même peut se demander de Dieu; non qu'il ait besoin d'aucune cause pour exister, mais parce que l'immensité même de sa nature est *la cause ou la raison* pour laquelle il n'a besoin d'aucune cause pour exister." (Rép. aux sec. obj. al. 74).

Hier is dan het beroemde houten-ijzer der logica: causa sive ratio. Het mag niet enkel 'cause' zijn — dit blijkt al

uit de verzachting 'ou la raison' en hieruit: dat het iets anders zal moeten zijn dan 'uitwerkende oorzaak' (Rep. aux 1es obj. l.c.), d.i. ons huidig (natuurkundig) oorzaakbegrip. Doch het moet ook meer beteekenen dan ratio; dit blijkt uit de opmerkelijke toevoeging (zie boven): *„cela même peut se demander de Dieu"* d.i. de vraag is gewettigd, hoe God bestaat.

Wij zijn hier midden in het grensbegrip van theologie en wijsbegeerte. 'Causa' zegt de theoloog — het is een *wonder* dat God en de wereld zijn. De wijsgeer legt allicht op de 'ratio' den nadruk: wij zijn vermogend om zij het niet in nauwkeurige bijzonderheden, dan toch 'met klaarheid' ons te denken, wat en waarom de wereld en God zijn.

Tegen onze opvatting, dat Descartes bij de betrekking in God tusschen 'wezen' en 'werkelijkheid' zich eene logische verhouding heeft gedacht, eene verhouding dus, die wij in ons bewustzijn op 'klare' wijze kunnen reproduceeren, zou kunnen worden aangevoerd, wat Descartes zegt in zijn 1e antwoord (aan Caterus): „Il nous est tout-à-fait loisible de penser qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet...." Descartes' antwoord op de objecties van Arnauld (al. 43) geven de noodige verduidelijking van deze plaats. Door te zeggen, qu'il fait *en quelque façon* etc,, antwoordt hij, is voldoende aangeduid, dat niet hetzelfde is gemeend als oorzaak en uitwerksel; en door te zeggen; „qu'il nous est tout-à-fait loisible de penser" etc. is de mogelijkheid opengelaten, dat deze verklaring alleen grond heeft wanneer men de onvolmaaktheid van den menschelijken geest in aanmerking neemt.

Hiermede is dus het laatste argument ontvallen aan hem, die mocht willen volhouden, dat het Cartesiaansche 'causa sui' als eene *veroorzaking van eigen bestaan* moet worden

worden opgevat [1]). Ten overvloede zij nog het volgende aangestipt over deze 'causa sui'.

Descartes voert haar in, in zijne Rép. aux obj. de Catérus al. 5 „La lumière naturelle nons dicte qu'il n'y a aucune chose dont on ne peut rechercher la cause efficiente; on si elle n'en a point, demander *pourquoi elle n'en a pas besoin.*" En verder l.c.... „J'avoue franchement, qu'il peut y avoir quelque chose.... qui soit en quelque façon la cause de soi-même (causa sui); et je conçois que Dieu est tel".

Verder citeer ik de volgende plaatsen: „cette puissance inépuisable qui est en Dieu, est *la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause*". (Rép. à Arnauld al. 44).

In al. 45 wordt tegenover de 'uitwerkende oorzaak' gesteld: „la *cause formelle*, on la raison prise de l'essence de Dieu, qui fait qu'il n'a pas besoin de cause pour exister ni pour être conservé." Men ziet: het begrip 'oorzaak' wordt verzacht: het bestaan Gods is uitvloeisel van het wezen Gods. Het bestaan Gods moet niet meer als *ontstaan* worden gedacht.

En al. 46: „*Il ne se trouvera point d'endroit où j'aie dit que Dieu se conserve par une influence positive*, ainsi que les choses créées sont conservées par lui, mais bien seulement ai-je dit que l'immensité de sa puissance ou de son essence, qui est la cause pourquoi il n'a pas besoin de conservateur, est une chose positive".

„Daarom ook", zegt Descartes, „heb ik van God wel gesproken als van een 'causa sui", maar nooit van God als 'effectus sui' (ib. al. 57).

In deze weifelende bepalingen spreekt meer eene onwrikbare aanschouwing dan een klaar begrip der godheid. Het is gebruikelijk, Descartes te beschouwen als den vader der

1) Zie o. a. J. E. Erdmann, den Descartesuitgever Garnier, e. t. q.

nieuwere wijsbegeerte en als een nieuw systematisch begin van wetenschappelijk denken. Maar Descartes is de zoon van menig vooroordeel, de voedsterling van de schoolsche denkwijzen, en hij is ook als een eind en een overgang op te vatten. Misschien heeft de 'Jezuit' Cousin gelijk, als hij, niet zonder bijredenen natuurlijk, een onverzoenlijke vijandschap aanneemt tusschen de beginselen van de Cartesiaansche en de Spinozistische philosophie. Het is een heele stap van Duns Scotus en Thomas tot aan Maimonides. De lectuur van Descartes vereischt eene groote wijsgeerige lenigheid om alle anthropologische oneffenheden van het betoog niet als hinderlijke onregelmatigheden te doen ondervinden, maar als aanleidingen voor een fijner en dieper doordringend begrip. Bij Descartes zijn wij nog in de middeleeuwen, zooals bij Baco. Maar uit de rijke, hoezeer wat overvloedige verbeeldingswereld ontbloeien de strakke vormen van menig zuiver betoog. Wat echter de verbeelding van den tijd, waaruit Cartesius' philosophie opsteeg, samenhield met het nieuwere denken, was de aanschouwing der godheid. Aan den eenen kant is deze godheid strict middeneeuwsch-christelijke godsvoorstelling, zij is almachtig, oneindig 'goed', waarheidslievend, volkomen vrij, — aan den anderen kant dient deze almacht enkel tot waarborging van alles wat onze rede voor waar houden moet, en is zij niets dan de *overeenstemmingsidee*. In onze reproductie van het Cartesiaansche godsbewijs hebben wij vooral op dit laatste acht geslagen, en hebben het doen voorkomen, alsof Cartesius' wijsgeerige vondsten verenkeld waren op te vatten. Tegenover Cousin's opvatting [1]), dat de godheid bij Descartes in het geheel niet 'de substantie' is, kan buiten menige tekst ook de ontwikkeling van Cartesius' formuleeringen worden

1) Hist. gén. de la Phil. VI—VIII (p. 391).

ingebracht. Het wisselen van Descartes betoog echter, de nadrukkelijkheid waarmede hier en daar zijne bedoelingen worden onderstreept, laten zich alleen verklaren indien men bedenkt, welke subtiliteiten aan het godsbegrip in de theologische systemen, waarin Descartes is opgewassen, zijn ten koste gelegd.

In de goddelijke macht, gedacht als schepper, handhaver en wonderdoend vervolmaker van deze onvolmaakte wereld, worden onderscheidingen aangenomen door de christelijke dogmatiek. De godheid is drievuldig wezen. Sinds het symbolum Athanasianum is er geene ondergeschiktheid of superioriteit meer tusschen de drie personen van het goddelijk wezen aan te nemen. Toch schommelen alle formuleeringen heen en weer tusschen het aannemen van de drie subjecten der godheid als 'wezenlijk' in eenheid te denken *drie personen* en als de drie *modi* van de ééne substantie. Er zijn 'tritheistische' en 'modalistische' stroomingen gebleven, ook in de Scholastiek. Maar tevens blijkt daar bij de orthodoxe theologen de strijd over het subordinatianisme of de metaphysische ondergeschiktheid van een der drie subjecten aan een der andere, voorgoed geslecht. Niet alleen echter uit het oogpunt der verlossingsleer, maar ook in het verband van scheppingsleer en historische menschwording Gods, moest de persoon van den Vader als uitgangspunt worden genomen en dus de twee andere als min of meer afgeleid. Hier was dus de kiem voor eene contradictie of liever voor eene onmetelijke logische nakomelingschap van tegenstrijdigheden. Eensdeels zou door een niet stricte *nevenschikking* der personen, de orthodoxe wezenseenheid in gevaar gebracht zijn, andersdeels bracht zuivere nevenschikking de geheele theodicee in de war.

Bij de Grieksche theologen is de Vader ἀιτιον en ἀρχη, de beide andere personen zijn ἀιτιαιά. ἀιτιον en ἀρχη worden

dooreen gebruikt, alleen is de Vader niet oorzaak van de beide andere personen op dezelfde wijze als hij oorzaak is van de schepping (d.i. niet = uitwerkende oorzaak) maar is bijv. te denken als 'grond'. De Latijnsche theologen voeren onderscheidende termen in. Zoo spreekt Augustinus van 'principium'. „De Vader is het beginsel der gansche godheid". [1]) Dit begrip is in de scholastiek overgenomen in plaats van 'causa'. Maar, zegt S. Thomas [2]) de Vader is niet principium alsof de andere personen *principiati* waren. Hij kan enkel het beginsel worden genoemd in denzelfden zin als waarin gezegd kan worden, dat iets uit zijn beginsel voortvloeit (cum pater sit a quo procedit alius). Want 'principium' wordt gebruikt aangaande zaken, welke zich niet verhouden als oorzaak en gevolg, maar enkel volgens een bepaalde volgorde. Zoo het punt en de lijn. Het punt is niet oorzaak, maar beginsel van de lijn.

De *processio* der twee laatste personen van de H. Drievuldigheid, of hun voortvloeien uit het *beginsel*, nl. de eerste persoon was geen volgen van het gevolg uit de oorzaak (Arianisme), noch de verhouding van eenige handeling tot het subject dier handeling (Sabellianisme), maar moest in de orthodoxe (o. a. Thomistische) kerkleer beteekenen: eene verhouding door eene *actio ad intra,* d. w. z. door eene zelfonderscheiding in het goddelijk Wezen.

Dit voortvloeien van Zoon en H. Geest uit den Vader beteekende dus eene verhouding *binnen het goddelijk Wezen*, waarvan de eindtermen d. w. z. de drie personen of 'hypostasen' der triniteit niet mochten ineenvloeien. Hiertoe is dan de invoering noodzakelijk gebleken van twee wijsgeerige begrippen: de *forma substantialis* en de *individueele sub-*

---

1) de Trinitate Lib. 4 c. 20.
1) S. Summae p. 1a qu 33 a 1 ad 1m.

stantie. Het eerste beduidt een hoogere eenheid van vorm en materie, het tweede is niet zoozeer eene eenheid als wel eene eenigszins willekeurige samensmelting der begrippen individu en substantie.

Men gelieve hierbij te bedenken dat o.a. bij S. Augustinus en S. Thomas de tweede persoon der godheid in onmiddellijke relatie tot de geschapen natuur wordt gedacht, hetzij als eigenlijke schepper van de wereld, of als de goddelijke wijsheid, waaruit de wereld is voortgevloeid. De derde persoon der triniteit heeft een meer confuse beteekenis binnen de drievuldige godheid (overeenkomstig aan het tot uiting komende 'willen' in ons bewustzijn).

Nu onderscheidt Descartes ook uitdrukkelijk de godheid, die de schepping heeft voortgebracht (weliswaar met eenigszins Scotistische willekeur) en de oorzaak of reden waarom die godheid bestaat. Zoo wordt ook in de scholastiek de Zoon onmiddellijk in relatie gebracht tot de wereld en de Vader slechts middellijk.

De verhouding tusschen Vader en Zoon is niet dezelfde als die tusschen de godheid en de wereld; van veroorzaken is hier geen sprake. Evenzoo bij Descartes; zooals bij Thomas wordt onderscheiden tusschen causa en principium, en verder tusschen principium principians en principium a quo aliquid procedit, onderscheidt Descartes eerst tusschen causa efficiens en causa (simpliciter), voorts tusschen causa en ratio [1]).

In de godheid moet dus volgens Descartes naar eenen grond of reden van de scheppende oorzaak der wereld worden gevraagd. Deze grond of reden is van de godheid zelve in wezen niet onderscheiden, evenmin als de Vader

1) *Ratio* beduidt bij Descartes, zooals we getoond hebben, niet logische denkgrond, maar *beginsel* + *bestaansreden.*

van den Zoon; toch moet er worden onderscheiden binnen Gods wezen. Men denkt hier alweer licht aan de *rationalis naturae substantia individua.*

Er is echter, aldus Descartes, een positieve reden, waarom men in de godheid niet naar een *ontstaansgrond* behoeft te vragen; dat is de oneindige macht Gods. Zoo spreekt S. Thomas van God-Vader als van de (oneindige) energie van het heelal, in wien esse en posse hetzelfde is, en in wien geene potentialitas is.

Indien het echter waar is, dat in de formuleering door Descartes van God niet als een bestendig Zijn, maar als *een oneindige macht en energie*, onderscheidingen tot uitdrukking komen, die in de orthodoxe kerkleer staan onder de nomina personalia van God-Vader en God-Zoon, wordt dan door Descartes niet bovendien iets onderscheiden, wat overeenstemt met den kerkelijken Heiligen Geest?

Liever dan op grond van wellicht vage citaten eene vermoedelijke en zeer onbepaalde analogie te forceeren, willen we de weervraag stellen, waarom Descartes, die de grondslagen heeft gelegd voor eene natuurphilosophie en eene logica, en niet van de wijsbegeerte van den 'geest', in zijne philosophische wereld wel het rijk van den Vader en den Zoon, maar niet het domein van den Heiligen Geest heeft teruggevonden.

(*Wordt vervolgd*).

„HEGEL EN ONZE TIJD."

Door dr. A. J. de Sopper; Leiden, A. W. Sijthoff.

DOOR

J. HESSING.

In dit geschrift — eene eenigszins uitgewerkte en gedocumenteerde rede, gehouden op 29 April 1908, voor de jaarvergadering van de Ned. Herv. Predikanten-vereeniging te Utrecht — meent schrijver al spoedig mede te moeten deelen dat de vernieuwde belangstelling die Hegel te beurt valt, geenszins uit de lucht is komen vallen (p. 4). Hiermede wordt ongetwijfeld bedoeld dat deze belangstelling van onzen tijd (is die wel zoo groot als zij schijnt?) in de Wijsbegeerte en in die van Hegel in 't bijzonder, hare reden heeft en waarschijnlijk zonder 't te willen, plaatst dr. de S. deze reden in de wijsbegeerte van Hegel zelve, zeggende dat de meeste aanhangers niet door de Wijsbegeerte tot Hegel, maar door Hegel tot de Wijsbegeerte gekomen zijn. (p. 4.) Hieruit zou dan te verstaan zijn dat, waar andere wijsbegeerten dit niet vermochten, de Hegelsche philosophie wel vermocht de ingeslapen belangstelling van den Geest voor zich zelf weder te wekken en .... zoo is men dan toch weer door de Philosophie tot de Philosophie gekomen, want de Hegelsche leer zal toch ook wel Philosophie zijn?

Op deze wijze opgevat is 't duidelijk dat 't werk van Hegel in eene bijzondere verhouding komt tot 't werk van

andere philosophen. Hij staat te midden van hen — zoowel van zijn voorgangers als van hen die na hem komen — als een die zeggen kan: „Jelui hebt allemaal gelijk in je ongelijk" (en omgekeerd.)

Nu daargelaten dat velen z. g. Hegeliaan zijn of Bolland volgen omdat dit een voor „moderne" menschen passend vermaak schijnt, zooals 't ook gekleed staat „socialist" te zijn, te dwepen met de nieuwe litteratuur of met de „volkskunst", heeft dit, dat juist de Hegelsche wijsheid den Geest vermocht te wekken (of . . . zal vermogen te wekken) ook weer z'n reden. Dr. de S. ziet in deze vernieuwde Hegelbeweging eene rëactie tegen 't onbestemde en onbevredigende weten wat de in veelheid van kennis uiteenvallende wetenschap van den nieuweren tijd verschaft en hij merkt op dat 'n agnosticus, op de vraag: „Wat is Waarheid?" niet anders antwoorden kan dan dit, dat „ein Narr auf Antwort wartet (p. 6), en verder dat de wetenschap, waaraan zin en doel van 't geheel ontgaat, niettemin voor de onafwijsbare vraag naar 't doel van 't menschenleven komt, waarop dr. de S. dan op zijn beurt meent te moeten antwoorden dat een dwaas op antwoord wacht (p. 8.)

Schrijver bedoelt hier waarschijnlijk wanneer hij zich op 't standpunt dezer zin- en doel- onbewuste wetenschap stelt, of geeft hij dit antwoord in Christelijke gezindheid?

Hoe dit dan ook zij, 't antwoord wacht wel op de dwazen en de waarheid heeft meer tijd dan al dezen die haar langs verkeerde wegen zoeken, terwijl 't verkeerdgaan ten slotte toch hiertoe leidt dat men gaat beseffen te dwalen, met welk besef dan onmiddellijk samen gaat 't besef van een „rechte" weg. Als licht en duister gaat in 't bewustzijn 't eene en 't andere samen en dit schijnt schrijver wel in te zien, wanneer hij zegt, dat 't als abnormaal kunnen gevoelen der toestand waarin de mensch opgaat in deze wereld, een

bewijs is dat hij niet met zijn geheele wezen tot haar behoort; „men wil”, vervolgt hij, „den cirkel van ’t betrekkelijke en phaenomenale verbroken zien en op elk terrein met de eeuwige werkelijkheid zelve in aanraking komen.” Dit zal dan zijn de „ontwakende hartstocht naar ’t Absolute.” (p. 11.)

Dit zal ’t verlangen van onzen tijd zijn, en hieraan zal ’t Hegelianisme op ’n zeer aangelegen punt tegemoet komen. Dr. de S. veronderstelt verder dat de tijd schijnt aan te breken dat menigeen ook als intellectueel wezen niet van de eeuwigheid verstoken wil blijven, God niet alleen wil beleven, maar ook wil kennen, kennen met ontwijfelbare zekerheid. Ik zou dit gaarne zoo zeggen, dat er wel enkelen zijn die God — de levende, zelfbewuste Waarheid — niet slechts (of niet meer) naar de wijze der voorstelligheid en schijnbaarheid, maar naar de wijze van begrip en werkelijkheid willen beleven. Uit ’t bovenstaande van schrijver zou op te maken zijn dat hij niet beleeft want hij kent en niet kent wat hij beleeft; nu, ’t kan voorkomen dat menschen die „veel beleefd” hebben weinig kennen en die „veel kennen” weinig beleetd hebben.

Deze kennis nu, dit zekere weten der waarheid, zal door ’t R. Katholicisme langs den weg van *’t uitwendig gezag*, door ’t Protestantisme langs den weg van *persoonlijk geloof*, door ’t Hegelianisme evenwel langs den weg van *zuivere rede* aangeboden worden, meent dr. de. S. (p. 12), en hij moet, als theoloog, maar weten of ’n behoorlijk R. Katholiek en Protestant deze wegen als de hunnen erkennen en of ’t bij de Protestanten ten slotte ook niet op „uiterlijk gezag” aankomt; gelijk heeft hij, waar hij zegt dat in de Philosophie de volstrekte waarheid op de wijze der redelijkheid betracht wordt en dat dus, met Hegel, de Religie en de Philosophie in één te samen vallen; „Die Philosophie ist

also identisch mit der Religion, aber der Unterschied ist, das sie es auf eigentümliche Weise ist, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nennen pflegt. Ihr Gemeinsames ist, Religion zu sein; das Unterscheidende fällt nur in die Art und Weise der Religion." (Phil. der Rel. ed. Bolland, p. 17.)

Hieruit volgt dat ook tusschen Philosophie en Godsdienst de grens geen vaste is, waar de Philosophie eerst in haar hoogste vorm alle voorstelligheid heeft „uitgezuiverd" en de godsdienst in haar uiterste van geloovigheid en gevoelige voorstelligheid zonder meer .... van alle begrip wel vrij is.

„De „zuivere rede" nu en hare werkingswijze is de steen des aanstoots voor onzen schrijver, zooals zij dit is voor zoo velen die haar, óf als 'n uitvinding van Hegel en als 'n bijzonder vermogen — zoo iets als 'n „derde oog" — beschouwen, waarvan de niet-Hegelaars verstoken zijn (wat op de zelfde wijze wel opgaat, als wij zeggen kunnen dat sommige menschen geen verstand hebben), óf die de *rede* verwarren met 't uiteenrafelend *verstand* en daartegenover als een zelfstandig andere 't *gevoel* plaatsen.

Inzooverre wij evenwel werkelijk dénken, zijn wij allen redelijk en is niemand van God verlaten en, redelijk te zijn wil verder ook niet zeggen gevoelloos of verstandeloos, maar boven 't gevoel en verstand *zonder meer*, gelijkelijk uit te zijn.

Wij denken allen wel wat, en hebben allen wel ergens weet van, en in wezen is dit denken en weten redelijk; maar in de wijsbegeerte komt 't er op aan dit denken te denken en bewust te zijn van z'n weten, d.i. in de diepste zin tot zichzelf in te keeren en als geestelijken voor den Geest te zijn.

Dat dr. de S. meer opheeft met 't *iets*, met 't zakelijke en feitelijke, waarvan geweten wordt, dan met 't weten van

't weten-van-iets, gaat wel samen met zijne voorliefde tot 't historisch Christendom. Hij wijst er toch met nadruk op, hoe het historisch Christendom de poging om de heilshistorie van secundair belang te maken, moet beschouwen als een heillooze aanval op z'n wezen (p. 81). Uitteraard, 't *historisch* Christendom kan de heils*historie* niet missen. Niettemin haalt hij de Paulinische woorden aan: „Jezus Christus is gisteren en heden dezelfde en in der eeuwigheid". (p. 81).

Aan 't dilemma: slechts 't historische „einmalige" feit, en anderszijds: slechts 't buiten tijd zijn der Christus-idee (als of de Idee de macht zou missen zich in den tijd, d. i. historisch, te manifesteeren), wenscht schrijver te ontkomen, maar in z'n irenische gezindheid bemerkt hij dan niet dat in deze derde opvatting (een absolute paradox, p. 81), de enkele denkbaarheid (als *slechts* 'n Idee) en de eens gebeurde feitelijkheid der Christus-idee, opgeheven waarden, „momenten" zijn, die eerst tot waarde en waarheid komen in deze, hunne opgehevenheid.

De waarheid is in 't verleden, in 't heden en in de toekomst eeuwig als 't *zelfde* tegenwoordig en toch is zij van zich onderscheiden; alles is altijd 't zelfde ... in 'n ander opzicht. Wanneer wij schrijvers uiting op pag. 90 lezen, dat 't niet waar is dat alles stroomt en bij God geen verandering noch schadnw van omkeering is (want „in een anderen God zou het onrustig menschenhart geen rust vinden, zoo ongeveer alsof „dit onrustige menschenhart" 't wezen van de Godheid heeft te bepalen), dan begrijpen wij wel, dat de Hegelsche philosofie voor hem uit den booze is, want in deze leer schijnt hem alles te vervloeien en te stroomen, 't bestendige schouwde hij niet en 't ligt in de rede dat zijn hoofdbezwaren dan ook zijn: de identiteit van *denken* en *zijn* en vervolgens die „uitvinding" van Hegel, die zoo onmiddelijk samenhangt met zijne „zuivere rede", nl. de dialectiek.

Dr. de S. schijnt wel eens iets van Hegel's werken gelezen te hebben, zou hij nu niet bemerkt hebben dat identiteit in Hegelsche geest niet zeggen wil 't vervloeien van 't zelfde in 't zelfde, als de enkele gelijkheid zonder meer, en zou hij anderszijds niet bespeurd hebben dat *denken* en *zijn* niet gescheiden kúnnen zijn?

Is 't zoo moeilijk te verstaan dat de *weter* slechts is in relatie tot 't *gewetene* en omgekeerd, en dat de waarheid beiden omvat?

Dit heeft schrijver echter wel opgemerkt, dat hij terwille van zijn (historisch) Christendom 't *onderscheid* tusschen *denken* en *zijn*, tusschen *geest* en *stof*, tusschen *God* en *Wereld* moet vasthouden, en ook dit heeft hij wel ingezien dat, zoo 't hem gelukken zou aan te toonen dat subjectiviteit en objectiviteit geen twee opzichten van 't *zelfde* zijn [1]), hij daarmede tevens de onwaarde zou aangetoond hebben van (laat ik zeggen) de zelfbeweging van 't object, *die wederom identisch is met de werkingswijze (die 't bewustzijn zelve is) van 't bewustzijn en denken*, van de zg. dialectiek.

Op bl. 46, 47 zal hij, in eene uiteenzetting van hetgeen hij van de dialectiek verstaan heeft, hare onwaarde aantoonen en hij komt er toe te verklaren dat 't zoo klaar als de dag is dat die z.g. dialectische voortgang niet *logisch* maar *psychologisch* bepaald is [2]), want in de these (de vooronderstelling, 't begrip naar de mogelijkheid) zou de synthese (de als werkelijk begrip bewezen waarheid) reeds aanwezig zijn.

---

1) Wat één opzicht op zich zelf wel is, zij aan het scherpzinnige oordeel van Dr. de S. over gelaten.

2) De logica vooronderstelt uitteraard „bewustzijn" en dit de logica; is 't dit waar dr. de S. bezwaar tegen heeft, dan studeere hij eens de Phaenomenologie van Hegel en als hij de Inleiding met Kap. I *begrepen* heeft, zal zijn bezwaar wel opgeheven zijn.

Nu zal dr. de S. toch van de Philosophie de goocheltoer niet eischen dat zij eene onwaarheld zonder meer veronderstelt om daarvan uit tot de waarheid te komen, of dat zij iets anders bewijst dan 't geen in de vooronderstelling opgesloten ligt. Als in *zijn* 't *worden* niet reeds naar de mogelijkheid aanwezig was, zou *zijn* toch moeielijk *worden* kunnen blijken, of kan dr. de S. soms iets dááruit halen, waar 't niet in is?

Dit echter verstaat dr. d. S. weer niet, maar hij vertelt deze momenten (*zijn* en *niet-zijn*) wel in 't *worden* aan te treffen, „doch zonder daarbij ook maar in 't minst logisch te vatten krachtens welke eigenaardigheden der werkelijkheid ze zich zoo met elkaar verbonden voordoen." (p. 47.)

Schrijver had hier moeten zeggen: „zonder zich in 't minst te kunnen *voorstellen*", hoe (deze) beide tegendeelen te samen gaan.

Nu, 't kan plaats vinden dat men voorstelling en begrip verwart, slechts dat concreet en werkelijk noemt wat aan de zinnen (en 't gemoed) onmiddellijk gegeven is en aan 't begrip nog steeds als aan een abstracte verstands-vorm vasthoudt. Verder begrijp ik wel dat iemand hier iets mee méént te zeggen, dat n.l. „des Christens zekerheid niet van *redelijke* maar van *zedelijke* aard" is (p. 91), zelfs is 't mij duidelijk dat er een vorm van geloovigheid is die, afkeerig van bezinning en redelijkheid, alle moeite doet om 't Christendom als de meest onredelijke Godsdienst voor te stellen, vreezende dat Godsdienst eens in Philosophie mocht omslaan, waarom dr. de S. ook zegt dat de Christelijke Godsdienst geen leer of dogmatiek is en daarom (daarom?) nooit philosophisch kan worden (p. 87.)

Uitteraard, iemand die zijn geloof, als geloof zonder begrip, wil behouden, kan er wel toekomen met Eucken in te stemmen, zooals ook dr. de S. doet, dat 't Christendom

„die irrationalste aller grosse Religionen" ist, ... „weil Sie die reichste und tiefste ist." (p. 87.)

Of Eucken verstaat onder „irrational" dat wat niet op „natuurlijk-verstandelijke" wijze te verklaren is, en dan kan 't wel duidelijk zijn dat 't Christendom — *omdat* dit de rijkste en diepste godsdienst is — de meest irrationeele is, óf dit „weil" is hier 'n domheid die van iemand, voor wien 't Christendom „onredelijk" is, verwacht kan worden. [1])

Terwille van de lezers, die de Hegelsche Encyklopaedie niet kennen, schijf ik hier deze noot, door Hegel aan § 77 toegevoegd, af: „Anselmus sagt dagegen: „Neglegentiae mihi videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intellegere." (Tractat. 'cur Deus homo.') — Anselm hat dabei an dem concreten Inhalte der christlichen Lehre eine ganz andere schwere Aufgabe für das Erkennen, als das, was jener moderne Glaube enthält."

En ik geef Dr. de S. in overweging deze woorden eens te verbinden met deze uitspraken van Hegel in zijne „Philosophie der Regilion", [2]) nl.: „Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer objectivität selbst, . . . ,'' „Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des Nichtweltlichen, nicht Erkenntnis der äusserlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fliesst." (blz. 17.) De eeuwige Wáárheid is God, „die Idee aber ist das Wahre im Gedanken, nicht in der blossen anschauung oder Vorstellung" (blz. 19.)

En verder op blz. 31: „Es macht unserem Zeitalter (men merke op dat Hegel dit ook voor ónzen tijd gesproken

1) Toch heeft dr. de S. weer gelijk, Godsdienst zonder meer is niet redelijk maar daarom is 't Christendom nog geen „onredelijke Godsdienst".

2) Philosophie der Religion ed. Bolland.

heeft) keinen Kummer mehr, von Gott Nichts zu erkennen; vielmehr gilt es für die höchste Einsicht, dass diese Erkenntnis sogar nicht möglich sei. Was die christliche Religion für das höchste, absolute Gebot[1]) erklärt: Ihr sollt Gott erkennen, das gilt als eine Thorheit." „Sie (unsere Zeit) hat aus Gott ein unendliches Gespenst gemacht; das fern von uns ist, und ebenso die menschliche Erkenntnis zu einem eitelen Gespenste der Endlichkeit, oder zu einem Spiegel, in den nur Schemen, nur die Erscheinungen fallen." „Und was, müssen wir weiter fragen, was wäre denn sonst der Mühe wert zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?"

Evenwel, alle bezwaren van zekere geloovigen tegen de Wijsbegeerte zijn mij klaar, terwijl 't mij ook duidelijk is dat zij — ondanks deze bezwaren — voortdurend houdbaarheden en gronden in de Philosophie zoeken; wat mij echter minder klaar is, is dit, waarom eene rede voor eene vergadering van dominee's, die (blijkens den inhoud) dienst moet doen om de wankelende zekerheid van 't (historisch) Christendom *minstens in 't gemoed* wat te stevigen en de in een bepaalde phase van bewustzijn bestaande antithese tusschen *geloof* en *weten* (zieligheid en geestelijkheid) levendig te houden, den titel draagt van „Hegel en onze tijd". Omdat er een *aan*zicht in gegeven wordt van de Hegelsche Wijsbegeerte wat, blijkens de veelal niet juist in hun verband begrepen aanhalingen, echter nog geen *in*zicht in deze Wijsbegeerte is, of omdat er eenige particulariteiten van prf. Bolland, den leeraar der hegelsche wijsheid, in genoemd worden?

't Komt mij voor dat — juist omdat de Hegelsche geest, de geest der Wijsheid, herleefd is, 't verband tusschen Hegel en onzen tijd, niet alleen anders en dieper begrepen kán worden, maar anders en dieper begrepen móét worden.

1) vergelijk Encykl. § 377.

BOEKBESPREKING.

The Existential Import of Categorical Predication. Studies in logic bij A. Wolf. M. A. Lond., B. A. Cambridge. Lecturer in Philosophy. Cambridge at the Uuiversity Press 1905.

In hoe verre ligt in een onvoorwaardelijke uitspraak (categorical predication) opgesloten, dat haar termen namen zijn van feitelijk bestaande dingen?

Dit is de vraag die de schrijver van bovengenoemd boek tracht te beantwoorden.

Het eerste Hoofdstuk handelt over namen en hun verschillende beteekenis; het tweede over bestaan of werkelijkheid.

Aldus voorbereid wordt de gestelde vraag eerst in 't algemeen behandeld en dan toegepast op de verschillende soorten van onvoorwaardelijke oordeelen. Het vijfde of laatste Hoofdstuk handelt over de toepassing der gevonden uitkomsten op de zuivere (formal) en zinnebeeldige (symbolic) Denkleer.

Vooronderstelt elke bewering of stellige uitspraak dat de termen daarvan namen zijn van werkelijk bestaande dingen?

De eerste vraag die zich hierbij voordoet is: waaraan men bij het uitspreken van een *naam* te denken heeft? De Midden-Eeuwers hechtten daaraan wel 16 beteekenissen; Wolf brengt ze tot 4 terug.

De eerste beteekenis is die welke het woord, als zoodanig, beschouwt. Het woord mensch b.v. is eenlettergrepig. Hier is van verdere beteekenis geen sprake.

De tweede is hetgeen in onze ziel ontstaat bij het vernemen van een woord (the subjective intension; or Empirical Idea).

Dit is wat wij noemen een voorstelling, een gebeurtenis in ons zieleleven, iets persoonlijks.

De derde is het Begrip; (the meaning or Logical Idea). Dit is een voorstelling van de beteekenis van het woord waarvan wij overtuigd zijn, dat ze voor allen geldt.

En eindelijk ten vierde nog its objectivity of toepasselijkheid op iets anders dan ons eigen bewustzijn.

Alle namen (naamwoorden) zegt Mill hebben betrekking op iets, zijn namen van dingen, niet alleen van onze voorstellingen van dingen en elk oordeel doelt op een feit en niet op een begrip.

Nu komt in de meeste onzer uitspraken het onderwerp niet hoofdzakelijk in aanmerking als een woord, ook niet als een persoonlijk denkbeeld,[1]) evenmin in zijn voor allen geldende beteekenis; maar wel degelijk met de bedoeling het toepasselijk te maken op iets anders.

Nu rijst de vraag of zulk een objectivity of zakelijke beteekenis wel bij alle woorden te vinden is?

Spreekt men van iets dat volgens onze meening op 't oogenblik bestaat, dan is 't duidelijk dat het zulk een zakelijke beteekenis heeft, en nog op iets anders dan onze voorstelling doelt.

Maar niet zelden worden er woorden gebezigd, die geen bestaande dingen aanduiden, b.v. *feeën*, of *niets*, *niemand* enz.

Ook bij deze neemt Wolf een zakelijke beteekenis aan. Wel doelt het woord: feeën niet op feitelijk in tijd en ruimte bestaande dingen, maar wel op voorstellingen van den ouden tijd. En spreken wij van „niets" of „niemand" dan bedoelt men daarmede „geen bestaand ding" waarbij toch altijd aan de mogelijkheid van bestaan wordt gedacht, althans aan iets anders dan onze voorstelling.

Wolf vestigt hier echter onze aandacht op het feit dat tusschen de zakelijke beteekenis (objectivity) die alle woorden hebben en het bestaan of de werkelijkheid die wij toeschrijven aan hetgeen door woorden wordt aangeduid, streng moet worden onderscheiden; terwijl hij zijn eerste Hoofdstuk besluit met deze opmerking dat het hoogst wenschelijk zou zijn indien men algemeen dezen regel in acht nam, om bij het gebruiken van

---

1) Dit woord hier in zijn eigenlijke beteekenis te verstaan, in welke het volkomen overeenkomt met idea.

een naamwoord zonder meer, altijd te bedoelen dat men te denken heeft aan hetgeen er door wordt uitgedrukt of wel de vierde beteekenis van het woord en niet aan de drie eerste beteekenissen.

Spreekt iemand b.v. van den hemel en denkt hij aan de eerste beteekenis dan moet hij er bijvoegen „het woord" hemel; denkt hij aan de tweede beteekenis dan zegge hij A's of B's voorstelling van den hemel; wordt het derde bedoeld dan spreke men van het begrip hemel. Maar gebruikt men het woord zonder iets er bij te zeggen dan bedoelt men datgene wat aan het woord beantwoordt (the object of reference).

Wel wordt meestal dezen regel gevolgd maar volstrekt niet altijd, en daaruit ontstaat groote verwarring.

Hoofdstuk II handelt over bestaan of werkelijkheid. Te omschrijven is dit begrip niet; het kenmerk er van is dat wij het denken. Niemand betwijfelt het bestaan van zijn eigen lichaam, evenmin als van zijn eigen bewustzijn. Wel bestaat er soortelijk verschil tusschen physische en psychische werkelijkheid, maar voorzoover wij beide onmiddelijk waarnemen bestaan zij voor ons. Werkelijk noemen wij al wat wij ons voorstellen.... al is 't daarom nog niet altijd waar. Zelfs Hume en Berkeley geven dit toe.

Aan de werkelijkheid onzer eigen gedachten als zoodanig, valt niet te twijfelen, daarvan zijn wij ons onmiddellijk bewust; de vraag waar het om gaat is echter in welke gevallen die gedachten ook op iets anders dan op hun eigen bestaan toepasselijk worden geacht, m.a.w. wanneer ze ook als „zinnebeelden" [1]) (symbolen) van iets anders kunnen worden opgevat.

Is het eerste het geval, dan spreekt men van gedachten en van denken (intellection), in het tweede geval van kennis (knowledge). Bij dit laatste nu komen we tot de bestaansvraag, de vraag of datgeen wat door onze gedachte vertegenwoordigd wordt, niet wat zij is, werkelijkheid heeft.

B. v. Ziet men rozen dan twijfelt men niet aan hun bestaan.

---

1) Thougt is what it is, but also symbolical of something other than itself. Men bedenke in tegenstelling met de vorige Noot, dat *zinnebeeld* hier in een zeer oneigenlijke beteekenis wordt opgevat. De schrijver bedoelt hier gedachtenbeelden of afbeeldingen.

Herinnert men zich echter die rozen, dan heeft men dezelfde voorstelling maar weet niet zeker of ze wel bestaan.

Men twijfelt dan niet aan het bestaan van de idee, maar aan het bestaan van iets, wat aan die idee beantwoordt.

De ervaring leert ons 4 soorten van werkelijke dingen: 1e onszelven als denkend, gevoelend en willend wezen, 2e kennissen (overtuigingen), aandoeningen en strevingen als feiten van ons zieleleven, 3e ons eigen lichaam, 4e een zeker verband tusschen alle voorgaande waarnemingen.

Wat nu daartoe behoort heeft voor ons *werkelijkheid* en *bestaan*, is voor ons een *ding*. Wel maakt het spraakgebruik hier onderscheid, en zeggen we dat een ding *bestaat*, gebeurtenissen *voorvallen*, en waarheden *bewezen* zijn, maar in den grond der zaak beteekent dit alles hetzelfde.

Bij alle stellige uitspraken nu rijst voor ons de vraag van het bestaan, en groot verschil is er in de wijze waarop wij daarvan verzekerd worden. Vastė overtuiging krijgen we alleen van ons zelf en onze gedachten, een mindere graad van zekerheid omtrent ons lichaam en een nog geringere omtrent het volstrekte.

Er zijn zaken die vatbaar zijn om te worden voorgesteld en zaken die niet voorstelbaar zijn, dit hangt af van de klasse van dingen waartoe zij behooren: maar van dit verschil in voorstelbaarheid hangt hun meerdere of mindere *werkelijkheid* volstrekt niet af.

De verschillende soorten van werkelijkheid zijn *ziellijke* [1]) en *stoffelijke* werkelijkheid. In de M. E. beschouwde men deze als graden van werkelijkheid. Men onderscheidde: esse in re, esse in intellectu, esse in posse, enz.; dit zijn evenwel geen graden maar soorten. Een stoffelijk ding kan niet bestaan in onzen geest (esse in intellectu) noch omgekeerd. De werkelijkheid zelf echter is één en daarbuiten is niets. Er is een logisch (denk-

---

1) Dit woord heb ik ontleend aan Nieuwentyt, die kan worden aanbevolen als een goudmijn voor wijsgeerige Hollandsche woorden.

beeldig) bestaan en een empirisch (of zinnebeeldig)[1] bestaan, maar beide behooren tot een en dezelfde wereld.

Na dit vooropgesteld te hebben, gaat de schrijver over tot de vraag of alle stellige oordeelen het bestaan van de dingen door hun termen aangeduid, vooronderstellen?

Vraagt men de menigte, dan schijnt het dat in alle vormen van oordeelen A. E. I. en O. gemeenlijk gedacht wordt aan het bestaan der termen, maar toch hier en daar uitzonderingen bestaan.

Wat leert ons echter het redekundig onderzoek?

In 't algemeen mag men vooropstellen dat alle oordeelen waarheid eischen, en dus is de vraag allereerst of men aan dien eisch kan voldoen, zonder het bestaan der voorwerpen, in de termen aangeduid, aan te nemen?

Wat is Waarheid?

Waarheid is een dubbelzinnige uitdrukking. Zij staat tegenover leugen en onjuistheid. Een leugenaar kan met het opzet iemand te bedriegen onwetend soms waarheid spreken; en een waarheidlievend mensch kan onbewust zich vaak aan onwaarheid schuldig maken. Onjuistheid betreft de feiten, leugen de bedoeling van den spreker. Daarenboven kan onjuistheid behalve aan opzettelijk bedrog of aan verkeerd inzicht, ook nog aan 't verkeerd gebruik van woorden te wijten zijn.

In elk geval is de tegenstelling van waarheid en onwaarheid daarin gelegen dat het beweerde in overeenstemming of in strijd is met bestaande feiten. In 't eerste geval van den leugenaar met het oordeelsfeit zelf, omdat we vooronderstellen dat ieder oprecht zijn meening wil zeggen en een opzettelijke leugen (al is hij ook toevallig niet in strijd met de feiten) toch in elk geval met die meening in strijd is; in het tweede geval met de feiten in de uitspraak bedoeld; in het derde geval met de algemeene beteekenis die aan de gebruikte woorden gehecht wordt.

De hier omschreven bijzondere opvattingen komen echter in redekunde (logica) niet in aanmerking. Daar wordt alleen de vraag gesteld of de uitgesproken bewering al of niet met de

1) Beide woorden denkbeeldig en zinnebeeldig worden hier in zeer buitengewone beteekenis door mij gebruikt. Denkbeeldig in den letterlijken zin, en zinnebeeldig in den zin van al wat ons door middel van de zintuigen wordt uitgebeeld.

feiten waar op gedoeld wordt, overeenstemt. De redekundige vooronderstelt dat elk oordeel eerlijk bedoeld is, en de termen daarvan de gewone of gebruikelijke beteekenis hebben. De denkleer heeft met zedelijkheid of taalkunde niets van doen.

Alle gedachtenverkeer berust op deze vooronderstelling:

1e. Elke uitspraak vertegenwoordigt de meening van den spreker. 2e. De termen van deze uitspraak moeten in den gewonen zin worden verstaan.

Zoo staan we dan voor de vraag welke is nu de verhouding tusschen waarheid en werkelijkheid.

Is een oordeel alleen dan waar wanneer het nauwkeurig de verhouding tusschen werkelijke dingen weergeeft?

Dit is te veel geëischt want dan zou elk oordeel bestaande dingen moeten betreffen, omdat elk oordeel waarheid eischt.

Of is het alreeds voldoende om waar te zijn, als het niet met de feiten in strijd is? Dat is weer te weinig gevorderd.

Waarheid sluit in dat een feit als het aanwezig is, ook in een ander opzicht een feit is. Rozen op zichzelf zijn feiten, geen waarheden. Alleen oordeelen kunnen waarheden zijn. Zeg ik: daar staan rozen, dan beweer ik dat de voorwerpen die *ik* meen daar te zien, rozen zijn. Er zijn dus twee feiten noodig. Deze twee feiten kunnen echter niet als hetzelfde beschouwd worden, want een ding kan niet tegelijk iets anders zijn. Maar ook kunnen ze niet onafhankelijk van elkaar zijn want dan hadden we niets dan twee feiten.

Hieruit volgt dat we twee feiten noodig hebben om van waarheid te spreken, (omdat eerst deze te zamen een oordeel vormen) en dat hun verhouding de waarheid (of het tegendeel daarvan) uitmaakt.

Is nu het *onderwerp* iets dat wij waarnemen, dan is het *gezegde* toch altijd een begrip: iets dat als zinnebeeld dient in den buitengewonen zin van het woord. B. v. die rozen zijn bloemen.

Het onderwerp is niet het gezegde, een feit is niet een ander feit, alleen de zakelijke beteekenissen (objectivity) van beide komen overeen, ook al is het eerste tevens een werkelijk feit.

Zijn onderwerp en gezegde beide onwaarneembaar, dan vloeien de zakelijke beteekenissen daarvan wel ineen, maar is er van werkelijkheid geen sprake. Wat niet wegneemt dat werkelijkheid toch ten slotte aan alle oordeelen te gronde ligt.

Want is het onderwerp van het oordeel een waarneembaar ding (waarbij het er niet toe doet of we er een aanwijzend voornaamwoord bijvoegen of niet) dan is het duidelijk dat het ding zelf ons tot het uitgesproken oordeel heeft genoopt.[1])

Hoe moeten we echter denken over begripsoordeelen (Conceptual Judgments)?

Historische oordeelen kunnen beschouwd worden als waargenomen in vroegeren tijd, en rusten dus ten slotte weer op de werkelijkheid.

Bij de echte begripsoordeelen is dit niet het geval maar altijd kunnen ze daartoe worden teruggebracht. Want als men de meest afgetrokken algemeenheden neemt, b.v. de mathematische, zooals: gelijkzijdige driehoeken zijn gelijkhoekig, dan is het wel duidelijk dat de volmaakte figuren die de Meetkunde eischt, niet waarneembaar zijn. Hun waarheid echter wordt afgeleid uit den aard der Ruimte en deze is voor ons werkelijkheid.

Vragen wij ons dus in 't algemeen af, of stellingen noodwendig het bestaan vooronderstellen van hun logische subjecten, dan moet dit ontkennend luiden. Zij eischen waarheid, maar deze eischt niet dat de zakelijke beteekenis van hun onderwerp in werkelijkheid bestaat, al is het verwijderde onderwerp (the ultimate subject) altijd de werkelijkheid zelf.

Die Werkelijkheid is het Heelal.

Wel zijn er sommigen die nog onderscheid maken tusschen een werkelijkheid die wij bij ons gesprek bedoelen, en die welke inderdaad bestaat; maar dan is de eerste toch eigenlijk niets anders dan een deel van de tweede, een, als 't ware voor tijdelijk gebruik beperkte werkelijkheid. Zoo spreken sommigen van de wereld, terwijl zij niets anders bedoelen, dan de dwaalster die wij bewonen; anderen weer van de wereld waarin men zich verveelt enz.

Dit is niet juist maar verschoonbaar.

In den laatsten tijd zijn er echter die spreken van dingen buiten de werkelijke wereld. Centauren zeggen ze b.v., bestaan niet in werkelijkheid, maar in de wereld der fabelen enz.

1) Men bedenke dat hier nergens wijsgeerig (of ontologisch) maar altijd slechts redekundig (of logisch) gesproken wordt. De oordeelen hier bedoeld heeten bij Wolf: perceptive judgments.

Prof James stelt 7 werelden.

1e De zinnelijke wereld, 2e de natuurwetenschappelijke wereld: de wereld der vaste lichamen en der vloeistoffen, 3e de wereld der ideale verhoudingen, 4e de wereld der rasvooroordeelen, 5e de bovenzinnelijke wereld (-en) der Christenen, der Heidenen, der Spiritisten, 6e de wereld van ieder mensch in 't bijzonder, 7e de wereld der waanzinnigen.

Deze onderscheiding is voor de zielkunde niet onaardig gevonden, maar gaat in redeleer niet op.

Elk idee als zoodanig bezit werkelijkheid, zelfs onze droombeelden (illusiën), maar de objects of reference, de ideata, datgeen waarop zij doelen, bestaat in de werkelijkheid of bestaat niet.

De werkelijkheid namelijk is één en ondeelbaar, al bestaan daarin ook tweeërlei soort van dingen, zooals rozen en voorstellingen van rozen.

Denken wij niet aan de geheele wereld, dan denken we aan een gedeelte daarvan, maar dat gedeelte kan nooit gelijk 0 zijn. — Dit over het begrip van wereld en werkelijkheid.

Dat het woordje *is* voorts niet onvermijdelijk bestaan insluit, is genoegzaam bekend, al wordt het dikwerf vergeten en met veel geluk voor woordspelingen gebezigd.

In 't algemeen gesproken is dus onze slotsom, dat onvoorwaardelijke oordeelen *niet* altijd onderstellen het bestaan van hun logische subjecten, veel minder dat van hunne predicaten.

In Hoofdstuk IV wordt nu het onderzoek verder voortgezet en gevraagd hoe de verschillende soorten van onvoorwaardelijke oordeelen zich tegenover ons vraagstuk verhouden.

Twee Engelsche redekundigen, Dr. Venn en Dr. Keynes, willen de beteekenis van de oordeelen ten opzichte van het bestaan laten afhangen van hun omvang. Zij beweren dat algemeene oordeelen niet, bijzondere wel het bestaan van hun subjecten onderstellen.

Wolf acht deze verdeeling niet voldoende al moge zij ook goed passen in het systeem der Formeele Logica.

Hij heeft met het oog op ons vraagstuk naar een andere indeeling der oordeelen gezocht en daarvoor die van Waarnemings- en Begripsoordeelen gekozen. De vorm dezer aankondiging veroorlooft ons niet dit in bijzonderheden na te gaan en verhindert ons dus ook voor de Engelsche woorden Hol-

landsche te kiezen, wat eerst mogelijk zou zijn als we den zin der Engelsche woorden nader hadden uiteengezet.

Derhalve gelieve men hier met een staatje dier Indeeling in 't Engelsch genoegen te nemen:

Categorical Judgments.

Perceptive — Non Perceptive or Conceptual.

Impersonal—Demonstrative. | Existential | * Non—Existential. |

| Affirmative or Negative. |

* De Non—Existential worden verdeeld in:

Historical. — Non historical **

De **Non-historical worden verdeeld in:

Having a Destructive or Modifying Determinant for Predicate.	*Neutral.* having Analytical or Relational Determinant for Predicate.	having Constructive (Synthetical) Determinant for Predicate.

Vraagt men nu in welke verhouding bovengenoemde oordeelen staan tot het bestaan van hun onderwerp dan zijn ze als volgt in te deelen:

a. Oordeelen die rechtstreeks of zijdelings, het bestaan van hun onderwerp uitspreken.

Dit zijn: 1e de Bevestigende bestaansoordeelen (Affirmative Existential), en 2e die ontkennende welke altijd in bevestigende kunnen worden omgekeerd.

b. Oordeelen die het bestaan van hun subjecten vooronderstellen (imply).

1e Onpersoonlijke oordeelen, 2e Aanwijzende oordeelen, 3e Geschiedkundige oordeelen.

c. Oordeelen die rechtstreeks of zijdelings het niet-bestaan hunner subjecten aankondigen.

1e Contra-existential Judgments, 2e Bevestigende oordeelen met opheffende predicaten, en 3e ontkennende oordeelen met verklarende [1]) predicaten.

d. Alle overige moeten op zich zelf beoordeeld worden.

De slotsom waartoe de schrijver geraakt, is dat elke uitspraak

1) Analytical.

doelt op de wereld der werkelijkheid of een deel daarvan.

Doch niet alle oordeelen verwijzen *rechtstreeks* of *onmiddellijk* naar de werkelijkheid. Het subject van het oordeel, wel te onderscheiden van het subject waartoe ten slotte alle subjecten moeten worden teruggebracht (the ultimate subject), is niet altijd iets wat feitelijk bestaat, al hechten we daaraan ook altijd een zakelijke beteekenis (its objectivity). Er is maar één werkelijke wereld waarin de dingen kunnen bestaan, en er is tweeërlei soort van bestaan, ziellijk en stoffelijk.

Een gegeven term kan al of niet iets werkelijks bedoelen, maar geeft het iets aan dat bestaat, dan bestaat het in deze wereld.

Hoe nu deze Indeeling der Oordeelen naar hun beteekenis ten opzichte van het Bestaan (the existential import) in de formeele Logica haar plaats moet vinden wordt door den schrijver in het laatste hoofdstuk behandeld.

Het hierboven in ruwe omtrekken geschetste werk is in eersten aanleg aangeboden aan de Special Board for Moral Sciences van de Hoogeschool te Cambridge en heeft van dien Raad een getuigschrift verworven, waarin het werd geprezen als „een oorspronkelijke bijdrage tot vermeerdering onzer kennis."

Dit heeft mij bewogen er een meer uitvoerig overzicht van te geven dan meestal gebruikelijk is.

De schrijver betreedt niet het gebied der wezensleer (ontologie). Wat wij kennen, 't zij als voorstelling, 't zij door onmiddelijk aanschouwen, zegt hij, bestaat voor ons. Dat is voor ons het eenige *kenmerk* (criterion) van het zijn. Niet alleen het percipere, maar ook het intelligere in den ruimsten omvang, bepaalt voor ons dit zijn. Welk *karakter* dat zijn heeft valt buiten zijn beschouwing; hij beweegt zich alleen op redekundig gebied.

Hij meent dat aangezien de ratio essendi (in breeden zin verstaan), datgene namelijk waar het den metaphysicus om te doen is, vooralsnog voor ons is verborgen, wij ons met de ratio cognoscendi maar moeten tevreden stellen, en verwacht dat, terwijl omtrent de eerste nog een hopeloos verschil van meening heerscht, er veel kans bestaat omtrent de tweede tot eenstemmigheid te geraken. Hij zoekt niet naar de oorzaak van ons denken, — hoe wij weten, dat wij weten, wat wij weten enz.,

maar tracht eenvoudig en scherpzinnig de beteekenis, de strekking, de portée onzer denkbeelden vast te stellen.

Er is iets zeer aantrekkelijks in dit streven. Het grondt zich op in- en uitwendige ervaring, het erkent eenvoudig als gegeven: „denkbeeldig" (logical) en „zinnebeeldig" (empirical) bestaan.

Met deze beide laatste woorden, door mij hier in zeer ongewonen zin gebruikt, zou men den inhoud van ons bewustzijn kunnen omschrijven. Wij nemen tweeërlei soort van voorstellingen waar, voorstellingen van gedachtendingen en voorstellingen van uitgebreidheden. Aan geen van beide kunnen wij twijfelen, noch aan onze denkbeelden of mental-experiences, noch aan de zinnebeelden der stoffelijke dingen als zoodanig. En waar de verklaring en toepassing der laatsten soms twijfel wekt, trachten wij die door herhaalde waarneming voortdurend te verbeteren en vast te stellen.

Denkbeelden en zinnebeelden, in dien geest verstaan, zijn de grondslag onzer kennis, en van daaruit kunnen wij verder komen. De vraag te beantwoorden in welke onzer onvoorwaardelijke uitspraken wij aan den inhoud dier denk- en zinnebeelden bestaan toekennen, schijnt mij daarom van groot gewicht en dit vraagstuk is in het onderhavige boekje met de meeste nauwgezetheid en groote duidelijkheid behandeld.

M.

Op het internationaal wijsgeerig kongres, gehouden te Heidelberg (31 Augustus—5 September 1908) heeft E. Boutroux (Parijs) in een der algemeene zittingen een voordracht gehouden over **de wijsbegeerte in Frankrijk** sedert 1867. Deze voordracht is, gelijk de andere die op het kongres in de Fransche taal gehouden zijn, opgenomen in het Novembernummer van de Revue de Métaphysique et de Morale.

B. vangt aan met de verklaring waarom het jaar 1867 als aanvangsdatum eener nieuwe periode moet genomen worden. Verdeelt men de eeuw in derde-deelen, dan heerschte in het tweede dezer de eklektische en dialektische filosofie, van welke Victor Cousin de hoofdpersoon geweest is. Het hoofddoel dezer wijsbegeerte was paedagogisch, in den klassieken zin: vorming

der jeugd tot deugdzame menschen (Janet, Caro). De filosofie werd geschikt gemaakt voor de Lycées. Oorspronkelijke systemen als van Comte en Renouvier drongen niet tot algemeene bekendheid door.

Toen ontwaakte de nieuwe wijsgeerige aktiviteit. Oorzaken daarvan waren het optreden van den nauwgezetten waarheidzoeker Jules Lachelier aan de Ecole Normale, de kennismaking met de werken van Darwin en Spencer, d. i. met de wijsgeerige draagkracht van het natuurwetenschappelijk onderzoek; de ververnieuwde studie der wijsbegeerte van Kant. Een beroemd geworden redevoering van Félix Ravaisson (over de geschiedenis der wijsbegeerte in Frankrijk gedurende de eerste twee-derden der 19e eeuw) bij gelegenheid der wereldtententoonstelling in 1869, verscherpte de behoefte aan een nieuwe wijsgeerige werkzaamheid. Taine's „Intelligence" (1870) en Ribot's La psychologie anglaise contemporaine, werkten bevorderend mede.

De wijsbegeerte in Frankrijk wendde zich sindsdien van abstrakte dialektiek af, tot het konkrete onderzoek van wetenschap, religie, politiek, ekonomie, moraal; zij schoolde zich naar de positieve wetenschappen, en vormde een psychologie sociologie, methodologie, elk met bepaald empirischen grondslag, en met eigen taak. In plaats van filosofie had men filosofische wetenschappen. Uit ingeboren universeele strekking dreigde nu elk dezer wetenschappen voor 't geheel te zullen doorgaan: de psychologie wilde alle problemen psychologisch, de sociologie wilde ze alle sociologisch opvatten en zoo zelve een filosofie zijn. De sociologie meende dat psychologische verklaringen sociologisch gegrond moesten worden enz. een gelijke aanspraak als welke ook de logika deed gelden.

Wij zullen deze afzonderlijke bewegingen afzonderlijk nemen:

1. *De ontwikkeling der metafysika.*

Een teeken dezer ontwikkeling is de oprichting in 1893 van de Revue de Métaphysique et de morale. Het eklekticisme en de abstrakte dialektiek, welke een filosofie wilden samenstellen, uit begrippen, ontleend aan oudere systemen, heeft afgedaan. Men stelt zich in dadelijk kontakt met de gegevens der wetenschap en de voorwaarden des levens. Er is hier drieërlei strooming te onderscheiden: vooreerst een nieuw rationalisme waartoe

zijn te rekenen mannen als Renouvier, Ravaisson, Lachelier, Alfred Fouillée, J. M. Guyau.

De strekking van Renouvier's werk is te betoogen dat er geen substantie is dan het bewuste subjekt, en dat aan de wereld als een som van bewuste wezens een opperste persoonlijkheid ten grondslag ligt.

Lachelier voert aan dat de wetenschappelijke induktie niet rust op het abstrakte beginsel van oorzakelijkheid, maar op dat der doelmatigheid en dat de standvastigheid der systemen die de lichamen saamstellen, haar basis heeft in de handeling der levende en bewuste gedachte.

Het idealisme van Fouillée is evolutionistisch en stelt het beginsel des zijns in werkzame intilligentiën, welke grondgedachte dan in psychologie, sociologie, politiek en moraal wordt uiteengezet.

Guyau vat het leven op als een evolutie, uitgaande van de afzonderlijke individuen en heengaande tot al grootere solidariteit, zoodat het leven zich in al grooter kring beweegt en tegelijk aan bewustzijnshelderheid vermeerdert. Het universum is de kring, waarin deze richting des levens uitmondt. Het leven zelf is daarbij het gemeenschappelijk beginsel van kunst, moraal en godsdienst.

Ook heeft onlangs Hamelin (Essai sur les élements principaux de la réprésentation) gepoogd een rationeele konstruktie van het begrip der persoonlijkheid te geven en van daaruit de eerste beginselen van de kennis en van het zijn te benaderen. En Renée Berthelot (Evolutionisme et Platonisme 1908) betoogt dat het mechanisme der werkelijkheid een toepassing is van de rede op de fysische wereld, waarbij hij de inzichten der „romantische" psychologie zich ten dienste stelt.

De tweede strooming in de metafysika kenmerkt zich door haar kritisch uitgangspunt. Men onderzoekt de wetenschappen naar hare elementen en voorwaarden, om zoo in deze een steunpunt te hebben voor een metafysische wereldopvatting. De voorgangers in deze richting zijn Boutroux, Evellin, Arthur Hannequin, Michaud, Dunan, Brunschvicg, Louis Weber e.a.

Evellin bijv. gaat uit van de infinitesimaalrekening en herleidt aldus ten opzichte van het zijn het oneindige tot het eindige, het kontinuë tot het diskontinuë. Vervolgens zoekende te begrijpen

een eindige en diskontinuë werkelijkheid, heft hij de Kantiaansche antinomieen op ten bate van stellingen, nl. ten bate der individueele en vrije spontaneïteit (La raison pure et les antinomies 1907).

Hannequin ziet in de atomenleer het postulaat der wetenschap maar ontkent dat deze leer uitdrukking is der werkelijkheid zelve, want uit het ondeelbare volgt geen kontinuïteit en beweging. De metafysika heeft te zoeken naar een gezichtspunt onder 't welk het kontinuë (ruimte en tijd) en het diskontinuë (atoom en getal) zich verzoenen. Deze kontradikties verdwijnen in de eenheid van een wezen, dat zonder ophouden zichzelf stelt en bepaalt, terwijl het de voorbijgaande vormen van zijn bepalende werkzaamheid projekteert in uitgebreidheid en in duur. (Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine 1894).

Brunschvicg wijst aan hoe de geest nadenkt over zichzelf en tegelijk daarmede zijn leven schept en ontwikkelt. Dit leven bestaat uit een toenemende éénmaking van het gegevene, van waaruit wetenschap, kunst, deugd en religie te begrijpen zijn. (Introduction à la vie de l'esprit 1900).

Een derde strooming in de metafysika wordt vertegenwoordigd door Henri Bergson (Essai sur les données immédiates de la conscience 1889. Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit 1896. L'évolution créatrice 1907). Deze metafysika tracht de innerlijke ervaring onder haar onmiddelijken en primitieven vorm tot een wijsgeerig stelsel uit te werken. De filosofie van Bergson vertegenwoordigt de reaktie tegen wetenschappelijk intellektualisme en verheugt zich in grooten aanhang. B. betoogt het psychisch karakter van tijd en ruimte. Hij weerlegt het parallelisme van lichamelijk en geestelijk bestaan. Hij vat den geest op als vrijheid en leven, niet gedetermineerd door een einddoel, dat verwerkelijkt moet worden; maar spontaneïteit, élan, iniatief zijnde, een kracht die zich aan de materie oplegt.

2. *De ontwikkeling der Psychologie.*

In zijn werk over de Engelsche psychologie van den tegenwoordigen tijd (1870) heeft Ribot aangedrongen op de losmaking der psychologie van de wijsbegeerte en heeft hij haar bepaald

als positieve wetenschap, zich afgevend met feiten en de relaties tusschen deze. Deze aanwijzing werd, tegelijk met het door Taine gegeven voorbeeld, het signaal eener herleving der psychologische studiën. Ribot zocht buiten de introspektie, in de verschillende handelwijzen van een objektief onderzoek de waarlijk wetenschappelijke methode der psychologie. Hij richtte zijn onderzoek eerst op die psychische feiten, die het meeste verband hielden met de fysiologie (erfelijkheid, ziekten des geheugens enz.) In zijn latere werken (Psychologie de l'attention, 1888, des Sentiments 1896, l'Imagination créatrice 1900. La logique des Sentiments 1905) bestudeert hij almeer de specifiek psychische verschijnselen en hun bestaansvoorwaarden, waarbij het bewustzijn hem niet meer als bijvoegsel (epifenomenon) maar als werkelijk element geldt.

In de beoefening der psychologie, waartoe door Ribot en Taine de stoot gegeven was, kan men onderscheiden de volgende richtingen: een louter objektieve psychologie, gelijk zij bijv. door Paulhan wordt voorgestaan; een experimenteele psychologie, zooals deze beoefend wordt in de laboratoria van Beaunis en Binet, van het Institut général de psychologie en elders; een introspektieve psychologie, welke zich ook de resultaten der objektieve psychologie eigen maakt. Hier behooren de werken van Eggers, Compayré, Marion, Malapert e. a.

Van deze algemeene psychologie heeft zich als afzonderlijke tak van studie afgescheiden de studie van het psychisch automatisme en het hypnotisme (Richet, Pierre Janet, Grasset). Hier wordt het tusschen-bestaan tusschen bewustzijn en onbewustzijn, „de région subconsciente" als voorwerp van studie genomen.

Een andere zijtak der psychologie is de zoogenaamde interpsychologie of het onderzoek naar den invloed der individueele bewustzijnen op elkander. In deze soort van onderzoekingen gaat de leiding uit van Gabriel Tarde, wiens werk „Les lois de l'Imitation" (1890) beroemd geworden is. (Hier behoort Le Bon, La psychologie des foules 1895).

Ten laatste een reeks van studiën over het specifieke der verschillende verschijnselen van het geestesleven, vooral ook der religieuze verschijnselen. (Bijv. Récéjac, Essai sur les fondements de la connaissance mystique 1896).

3. *De ontwikkeling der Sociologie.*

De tegenwoordige ontwikkeling der Sociologie begon bij het werk van Alfred Espinas: les Sociétés animales (1877). De schrijver leert dat de gemeenschap niet is een omstandigheid waaronder het leven zich ontwikkelt, maar het wezen des levens zelf. Leven is in gemeenschap staan. Hij vervolgt den loop der levende gemeenschap uit de meest rudimentaere tot de meest voltooide bestaanswijzen, en wijst in elke levende individualiteit een maatschappij, in elke maatschappij een levende eenheid aan; een menschelijke samenleving is een gezamenlijk bewustzijn. Na Espinas werd E. Durkheim (De la division du Travail Social 1893) de stichter eener geheele sociologische school, welke de feiten en wetten van het gemeenschapsleven onderzocht volgens objektieve methode en met het determinisme als veronderstelling. Durkheim onderscheidt twee vormen der maatschappelijke solidariteit, een mechanische, beheerscht door de verwantschap (stamverband, gezinsverband) en een organische, beheerscht door de arbeidsverdeeling. Er is een antagonisme tusschen deze, en de vermeerdering van inhoud en dichtheid eener samenleving geschiedt door een versterking van den organischen ten koste van den mechanischen vorm. Hiermede hangt een transformatie der moraal samen, die uit de plicht der eerste solidariteit („wees mensch") overgaat tot de plicht der tweede solidariteit („wees geschikt voor uw werkkring").

Durkheim stichtte in 1898 l'Année Sociologique. De religieuze verschijnselen inzonderheid zijn door de schrijvers, hieraan medewerkend, in beschouwing genomen.

Men merke op dat buiten de sociologische school door mannen als Gabriel Tarde, en Alfred Fouillée dezelfde verschijnselen uit ander gezichtspunt zijn opgevat.

Hier behoort ook Eugène de Roberty genoemd, die uit een ware sociologische wetenschap een moraal wil afleiden; de sociologische verschijnselen, geheel van de biologische en psychologische verschillend, zijn met de ethische verschijnselen ident.

4. *De moraal als positieve wetenschap.*

Léon Bourgeois (Solidarité 1896) vestigt de gedachte eener moraal als positieve wetenschap. Hij gaat uit van de mensche-

lijke solidariteit als een feit, dat zoowel objektief gegeven is, als ook geschikt tot verschaffing van een norm voor het menschelijk gedrag. Door deze opvatting kwam de moraal in de positieve wetenschap binnen en maakte zich van alle religieuse sanktie los, evenals van alle wijsgeerige grondbeschouwing, zooals deze bij de Kantiaansche moraal wordt aangetroffen. Het werk van Bourgeois wordt voortgezet door Duprat, Lévy-Bruhl, Belot, Lalande, Bayet e.a.

Duprat vestigt de moraal op het begrip eener „force d'expansion vitale" als natuurlijk beginsel van het gemeenschapsleven. Belot (Etudes de morale positive 1907) zoekt een moraal te gronden in het feit der vooruitgang van het gemeenschapsleven. De moraal onderscheidt zich van de sociologie door de idee eener volmaakte samenleving (vereeniging der bewuste wezens die elkander denken) welke in het zedelijk bewustzijn ligt vervat.

Tegenover deze school, die de zelfstandigheid der moreele feiten ontkent, staan degenen, die de moraal als wetenschap sui generis handhaven. Zoo werd in 1908 herdrukt de science de la morale van Charles Renouvier (1869) volgens welke de mathematische regels en de moreele wetten onafleidbare rationeele vormen zijn, onmisbaar, de eene als regels tot gebruik der waarneming, de andere als vormen der praktijk. Deze neokriticistische moraal is saamgevat in het „personnalisme." De menschelijke solidariteit wordt er als bestaansvoorwaarde der persoonlijkheid beschouwd, en als resultaat des vrijen wils.

Fouillée (morale des idées-forces 1908) leidt uit zijn beginsel der idées-forces een moraal af, die tegengesteld is aan het despotisme van den Kantiaanschen imperatief. Darlu stelt het begrip der rechtvaardigheid en der rechten van het zedelijk bewustzijn tegenover en boven de bestaansvoorwaarden der gemeenschap. (Evenzoo Bouglé, Le solidarisme 1907; Jacob, Devoirs 1908, hoezeer een moraal zonder metafysika wenschend, wijzen de vereenzelving af van moreel en sociaal princiep: het zedelijk bewustzijn is een oorspronkelijke macht, de menschelijke waardigheid een oorspronkelijk feit. F. Rauh in L'expérience morale 1903, handhaaft het plichtbesef in Kantiaanschen zin als fondament der moraal.)

Naast deze groep ontbreken ook niet de schrijvers die de

wettigheid eener moraal verbinden aan die eener metafysika. Voor sommigen hunner is het godsdienstig geloof de eenige bazis waarop een moraal kan gebouwd worden.

5. *De wijsbegeerte der wetenschappen.*

De vijandige verhouding van wetenschap en wijsbegeerte minderde toen in 1879 Paul Tannery zijn wijsgeerige theorie der mathematische wetenschap uitgaf. Sinds dien werd de wetenschap zelve tot onderwerp van wijsgeerig onderzoek. Daarbij golden drie punten van overweging: de methodologie, de kritiek van de waarde der wetenschap en de wijsbegeerte der natuur.

De studie van de methoden, volgens welke de wetenschappelijke geest te werk gaat, heeft niet slechts ten doel deze methoden te leeren kennen, maar ook de wetten te leeren kennen, volgens welke de geestelijke aktiviteit werkaam is.

Goblot (Essai sur la classification des sciences 1898) houdt de eenheid vol van alle methoden, zoowel die der mathematische als der experimenteele wetenschappen, daar het in beide te doen is om relaties van feiten; de konstantfe der relaties volgens de eene groep wordt in de andere groep getransformeerd tot noodwendigheid van relaties. De wetenschap is één in haar vorm. Tot degenen die het methodologisch vraagstuk vooral ook datgene aangaande de methode der mathematische wetenschap zich stelden, behooren genoemd te worden H. Poincaré en E. Boutroux.

Bij de kritiek van de waarde der wetenschap is het te doen om een vaststelling van den aard en van den graad der zekerheid welke aan de wetenschap toekomt. Milhaud meent dat de striktheid, welke aan de mathematika eigen is, stamt uit hetgeen zij voor de gegevens der ervaring in de plaats stelt: de wetenschap verliest in striktheid wat zij wint in objektiviteit. H. Poincaré ziet in de algemeenste stellingen van welke wetenschap ook slechts konventies, van geen andere geldigheid dan het gemak, d. i. als hebbende eenvoudigheid en overeenstemming met de ervaring. De wetenschap is de manier waarop de geest naar zijn aard de wereld begrijpt. Volgens Le Roy (Un positivisme nouveau: Revue de Métaphysique et de Morale 1901) zijn zelfs de wetenschappelijke feiten door den menschengeest voortgebracht en vervormt de intelligentie met haar kategorieën al

wat zij aanraakt. De wetenschap is niet anders dan de uitvinding van een geest, zij volgt in geen opzicht uit een stelsel van werkelijkheden. Tegen deze opvatting kanten zich geleerden als Painlevé en Perrin.

In de wijsbegeerte der natuur zien wij werkzaam Durand (met een polypsychisme, dat bij elk der zenuwcentra een psychisch beginsel stelt) Le Dantec, Giard (herleiding der vitale verschijnselen tot mechanische of fysico-chemische) e. a.

6. *De wijsbegeerte der geschiedenis.*

Ook het vraagstuk der geschiedschrijving als wetenschap werd gesteld. In welke mate, in welken zin en op welke voorwaarden kan de geschiedschrijving een wetenschappelijk karakter vertoonen? Over dit onderwerp verscheen in 1894 het werk van Paul Lacombe: De l'histoire considérée comme science. De schrijver toont aan, dat de geschiedschrijving wetenschap is voorzoover zij eerstens de instellingen als algemeene feiten en ten tweede de psychologische motieven der menschelijke aktiviteit als algemeene oorzaken begrijpt. Daarentegen maakt Xénopol (La théorie de l'histoire 1903) onderscheid tusschen wetten, als gekonstateerd in de natuurwetenschap en oorzaken als vastgesteld in de geschiedschrijving. Eerstgenoemde is een wetenschap van het blijvende, laatstgenoemde van het veranderende. Het verband van historie en sociologie wordt uitgewerkt in de in 1900 gestichte Revue de synthèse historique, onder directie van Henri Berr. Wij vinden hier de eigenlijke historici, overtuigd van het konkreet en individueel karakter der historische feiten, in debat met de sociologen, wien het om het algemeene en abstrakte is te doen, en die deze algemeenheid (sociologische hypothese) als de ziel der historie beschouwen.

Gabriel Monod heeft onlangs nog aangedrongen op een geschiedkundige methode, waarbij zonder voorbijzien van den eigen aard der geschiedfeiten de geschiedschrijving toch tot een wetenschap verheven wordt, waarbij uit het bizondere en wisselende, tot het algemeene en blijvende wordt overgegaan.

7. *De religieuse wijsbegeerte.*

Ten gevolge der bekende encycliek van Leo XIII in 1879 is de wijsbegeerte van Thomas van Aquino ook in Frankrijk met nieuwen ijver bestudeerd. Men meende in dit aristotelisme de

noodige argumenten aan te treffen tot weerlegging aller valsche leerstukken, oud en nieuw. Deze theologische beweging vondt haar orgaan in de Revue Thomiste (Gardair, Domet de Vorges e.a.)

Tegelijkertijd ontstond in 't Katholicisme een andere beweging, uitgaande van Ollé-Laprune's werk: La certitude morale (1880). Hier wordt een redelijk geloof gezocht als geïmpliceerd in de zekerheid van het zedelijk bewustzijn zelf: zoo zijn geloof en rede in den grond eenswezend. In deze lijn is door mannen als Maurice Blondel, Le Roy e. a. voortgewerkt om in het Roomsch-Katholiek Christendom aan te wijzen den vorm van denken, welke alleen met den wezenlijken aanleg van den menschengeest overeenstemt. Le Roy wijst in de dogmen een onderscheid aan tusschen hun theoretische en hun praktische beteekenis, en verdedigt de onfeilbaarheid van het dogma in laatsten zin. Het theoretisch element is onderworpen aan verandering en vooruitgang.

Van protestantsche zijde wordt een theologische beweging geleid door Auguste Sabatier. In navolging van Ritschl scheidt Sabatier het religieus denken zoowel van de metafysika als van het autoriteitsbeginsel. Hij acht de religie voortgekomen uit het onmachtsgevoel van den mensch die zich geplaatst ziet tusschen grootheid en ellende. In de religie voltrekt zich een verlossingsproces, waaraan de mensch deel heeft door het geloof (la foi) niet door de geloofsbelijding (les croyances).

8. De Aesthetika.

De richting der aesthetische studiën is geweest op exaktheid en objektiviteit. De methode der schrijvers was de introspektie, de waarneming en de analyse, geholpen door alle werkmiddelen der experimenteele wetenschappen. Onder de werkers op dit gebied moeten genoemd worden Sully Prudhomme (L'expression dans les Beaux-Arts 1883), Gabriel Séailles (Essai sur le génie dans l'Art 1883), Durand (Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale 1898), H. Bergson (Le rire, essai sur la signification du Comique 1900), Souriau (La beauté rationelle 1904) e. a. Séailles komt op voor een natuurlijke strekking in elk wezen tot verwerkelijking van zijn ideaal; deze bewuste of onbewuste tendentie is een scheppingskracht, en alle schepping is poëzie zelve, gelijk alle poëzie schepping is. Durand zocht naar een

exakte waardemeter voor bepaling van de fysische voorwaarden welke ons schoonheidsgevoel bepalen, een instrument dat werkt zooals de thermometer het fysische agens van onze warmtegewaarwording aangeeft. Sourian houdt vol dat er een schoonheid is, onafhankelijk van het subjektieve sentiment der individuën, en zoekt het kriterium daarvan in de evidente volmaking eener verschijning.

Bergson heeft een eigen beschouwing over het komische: hij ziet daarin oorspronkelijk de vastzetting der veranderlijke expressies van een gelaat, waarop de oneindige werkzaamheid des levens zich in de stof afdrukt: Het mechanisme der stof onderdrukt voor een oogenblik de vrijheid van den geest.

9. *De geschiedenis der wijsbegeerte.*

Deze werd bewerkt met de bedoeling van objektieve juistheid: de historie der filosofie werd losgemaakt van de filosofie zelve en daarmee van de gedachte eener innerlijke dialektiek en eener bepaalde kontinuïteit, welke de wijsgeerige stelsels onderling verbond. Men zag in een wijsgeerig stelsel een gegeven verschijnsel, dat bijwijze van natuurverschijnsel moest bestudeerd en welks ontstaan evenzeer (ja vooral) uit oorzaken verklaard moest worden, die buiten de wijsbegeerte liggen als uit den aard des denkens zelf. In dezen zin behandelde Tannery (Pour l'histoire de la science hellène 1887) de vóór-sokratische leeringen en leidde hun ontstaan af niet uit logische uitwerking van abstrakte begrippen — maar uit de ontwikkeling van de wetenschappelijke gegevens van het tijdvak en uit de tot bezinning gekomen bestaansvormen der samenleving. Hier is geen sprake van een beschouwing der innerlijke harmonie van een stelsel, noch van de perennis filosofia, gelijk Liebniz haar noemt, en die in alle wijsgeerige stelsels zich handhaaft. De geschiedenis der wijsbegeerte lost zich op in afzonderlijke onderzoekingen en de resultaten daarvan wil men te pas brengen in een geschiedenis der wetenschappen of van het menschelijk leven.

In elk geval is de belangstelling voor deze historische studiën, hoe dan ook opgevat, groot, gelijk blijkt uit de veelheid van schrijvers, die zich op dit gebied begaven.

Wanneer men nu deze wijsgeerige aktiviteit in haar geheel

overziet doet zich de vraag voor, of daarin een nationaal karakter te herkennen is, gelijk in voorafgaande periode tusschen een Duitsche, Fransche en Engelsche wijsbegeerte kon onderscheiden worden. Inderdaad, herkennen wij in haar de eigenschappen van den Fransch-intellektueelen geest. Vooreerst in de vrijheid tegenover alle school-traditie; ziehier een erfstuk van Descartes. Ten tweede in de neiging om bij de positieve wetenschap aan te sluiten, inzonderheid bij de mathematika. In dit opzicht blijft de Fransche wijsbegeerte zich getrouw sinds Descartes, Malebranche en Auguste Comte. Ten derde in de subtiliteit der ontleding van het menschengemoed. Psychologen en moralisten hebben zich gelijkelijk beijverd op het onderzoek der inwendige gesteldheid, moge ook het begrip des bewustzijns als epifenomenon een korten tijd in gebruik geweest zijn. De neiging tot psychologisch doorzicht is een hoofdtrek van den Franschen geestesaanleg.

Een tweede vraag luidt: welke hoofdstrekking in deze wijsgeerige beweging is waar te nemen? Inderdaad treedt niet onduidelijk aan den dag een geest der losmaking van alle takken die in den stam der klassieke wijsbegeerte één geheel vormden. Voor de wijsbegeerte als geheel stelt zich een veelheid van afzonderlijke wetenschappen in de plaats, even onafhankelijk van een centrale filosofie als chemie en fysika. Het schijnt dat in Frankrijk de filosofie als zoodanig heeft afgedaan, en er is niet eenige aanwijzing van een toekomstige algemeene synthese. Ook dit is een Fransche eigenschap, want de zin voor filosofische synthesen is nooit zeer levendig geweest in Frankrijk.

Toch vereenzelvigt zich de filosofie niet met de objektieve wetenschappen, want terwijl deze het algemeene zoeken, zoekt de filosofie het wezenlijke; zij erkent de gaping tusschen het zijnde, het levende èn 't geen door de objektieve wetenschappen benaderd wordt; tegenover de kunstmatige ervaring der objektieve wetenschap houdt zij de levende ervaring als methode der kennis vol. Zoo ook is de filosofie gericht op de kennis van een inwendige en subjektieve werkzaamheid des geestes als levende macht, die zich in konkrete vormen manifesteert, welke zij tegelijkertijd weer overschrijdt. Daarbij stelt zich de wijsbegeerte een taak, in welke haar eigenwaarde tegenover de objektieve wetenschappen vaststaat, nl. de verdediging der

ideeën van recht, plicht, gerechtigheid, waardigheid en broederschap der menschheid. Hoezeer wetenschappelijk geschoold, blijft zij apostel van het ideaal. De wijsgeerige geest in Frankrijk is thans een in den vorm der reflektie getreden scheppingskracht van intellektueele en moreele goederen, een opvoedingskracht van het innerlijk bestaan des menschen. Bij Descartes, Pascal, Rousseau, Voltaire, Renan, was hij niets anders.

CORRESPONDENTIE.

Het begrip der causaliteit bij Prof. Kohnstamm

DOOR

S. VAN DEN BERGH.

Het komt mij voor, dat in Prof. Kohnstamm's pleidooi voor de herziening van het deterministisch vraagstuk een kleine logische fout is ingeslopen, en wel een quaternio terminorum.

Immers, de definitie van Prof. Kohnstamm's begrip van causaliteit is, het regelmatig tijdelijk verband tusschen een voorgaande en volgende gebeurtenis. En Prof. Kohnstamm in zijn interessant artikel tracht aan te toonen, dat bij de wilshandeling zich een inbreuk op de wettelijke regelmatigheid zou kunnen voordoen, „dat er naast het regelmatige aan vaste wetten onderworpen soortkarakter iets anders zich in hem uit, dat op geen manier onder wet of regel te brengen is, dat elke causale verklaring tart, m. a. w. dat hij niet uitsluitend is het product van zijn afkomst, opvoeding en omgeving." In dezen zin evenwel voert Prof. Kohnstamm het begrip der causaliteit in, zooals 't populair gebruikt wordt. Er *uit* zich iets, hij is niet uitsluitend het *product* van zijn afkomst, opvoeding en omgeving. Van zijn vrijen wil is hij het product, is waarschijnlijk toe te voegen. De vrije wil kan dus oorzaak zijn? Maar wat is dan de definitie van dit begrip van oorzaak? Of is vrije wil geen oorzaak? Maar wat is dan het verband tusschen wil en handeling? Is het slechts een eenmalig tijdelijk verband, een „post" in plaats van een „propter"? Maar wat is dan de waarde van den vrijen wil? Indien Prof. Kohnstamm mij eenige uitkomst zou willen verschaffen, zou het mij zeer aangenaam zijn.

Causaliteit en vrije wil.

Een antwoord aan den heer van den Bergh

DOOR

PROF. DR. PH. KOHNSTAMM.

Gaarne voldoe ik aan het verzoek van den heer van den Bergh. Al zal het wel uit den aard van wijsgeerige vraagstukken zelden mogelijk zijn, in enkele regels een antwoord te geven op gerezen moeilijkheden, omdat gewoonlijk de samenhang met andere quaesties zoo nauw is, dat alleen uitvoerige bespreking licht kan verschaffen, de vragen van den heer van den Bergh zijn zoo precies geformuleerd, dat ik hoop heb ze te kunnen beantwoorden zonder al te veel te moeten omhalen.

De heer van den Bergh verwijt mij een quaternio terminorum; ik zou, na causaliteit gedefinieerd te hebben in de uitsluitende beteekenis van regelmatig tijdelijk verband tusschen een voorgaande en volgende gebeurtenis, datzelfde begrip in een andere beteekenis hebben gebruikt. Wij Amsterdammers, gebukt gaande onder de berucht geworden baldadigheid onzer straatjeugd, zijn gewoon den hatelijksten en minst afdoenden vorm van antwoord op een kritische opmerking aan te duiden als: „straatjongensrepliek". Ik hoop mij niet aan dezen vorm van repliek schuldig te maken, wanneer ik den heer van den Bergh antwoord, dat, voor zoover ik zien kan, de quaternio terminorum niet van *mij* afkomstig is.

Immers wat is het geval? Inderdaad heb ik causaliteit gedefinieerd als regelmatig tijdelijk verband tusschen een voorgaande en volgende gebeurtenis. En ook heb ik geschreven: „dat de stelling van de aanhangers der wilsvrijheid deze (is), dat er naast het regelmatige, aan vaste wetten onderworpen soortkarakter iets anders zich in hem uit, dat elke causale verklaring tart, m.a.w. dat hij niet uitsluitend is het product van zijn afkomst, opvoeding en omgeving" [1]).

Daarmede is dus alleen gezegd, dat volgens de aanhangers der wilsvrijheid — ik heb er mij zorgvuldig voor gewacht hun

---

1) Dit Tijdschrift, II, p. 552.

zijde te kiezen, omdat, zooals ik betoogde, de beslissing eene van feitelijken aard is, die alleen op grond van toereikend feitenmateriaal, dat ons niet gegeven is, zou kunnen genomen worden — niet alle daden van een mensch gebeurtenissen zijn, die volgens vaste wetten, regelmatig op andere voorafgaande gebeurtenissen volgen. Verrichtte hij alleen daden, die *wel* volgens een vasten regel volgden op de daaraan voorafgaande gebeurtenissen, dan zou hij het product van zijn afkomst, opvoeding en omgeving zijn. Nu hij — volgens onderstelling — daden verricht, die niet volgens een algemeenen regel uit vroegere gebeurtenissen zijn af te leiden, mogen wij hem niet als het product daarvan beschouwen. „Maar" zoo zegt de heer van den Bergh „daarmede bedoelt gij, dat hij het product is van zijn vrijen wil". Inderdaad, wanneer ik dit laatste gezegd had, zou ik mij aan een quaternio terminorum hebben schuldig gemaakt, èn nog wel zulk eene, dat de veranderde beteekenis van den gebruikten term in lijnrechten strijd zou zijn met de eerst gegeven definitie. Maar ik heb er mij dan ook wel voor gehoed, die woorden te gebruiken, en de toevoeging is niet van mij, maar van den heer van den Bergh. Van een daad, die zich — volgens onderstelling — juist daardoor kenmerkt, dat zij *niet* volgens vasten regel volgt op voorafgaande gebeurtenissen nu toch weer te zeggen, dat zij het „product" is van een „vrijen wil", of daardoor „veroorzaakt" is, zou ongetwijfeld onjuist zijn. Men zou daardoor een mysterieus wezen: de „vrije wil" invoeren, dat de macht bezat, om zekere gebeurtenissen, die — alweer volgens onderstelling — niet regelmatig op andere volgen, nu toch wel tot regelmatig volgende te maken. En wanneer een indeterminist van een „daad uit vrijen wil" spreekt, dan bedoelt hij daarmede ook niet een daad, door zulk een mysterieus, onbestaanbaar wezen veroorzaakt, maar een daad, die zich kenmerkt als niet volgens vasten regel volgende op voorafgaande gebeurtenissen. De „vrije wil" is dus òf niets, nl. een woordenbijeenvoeging zonder zin, zooals een vierkante cirkel, òf het is een eigenschap van zekere menschelijke daden, waarbij wij in 't midden laten, of het alleen een als mogelijk denkbare eigenschap is, of een eigenschap, die menschelijke daden in werkelijkheid soms bezitten.

Daarmede is dan tevens het noodige gezegd omtrent de

vraag: wat het verband is tusschen vrijen wil en handeling? en omtrent de vraag: of de vrije wil oorzaak kan zijn? Neemt men hier vrijen wil in den „on"-zin van „vierkante cirkel", dan kan men natuurlijk geen antwoord, dat zin heeft, geven, omdat dan deze van een vraagteeken voorziene woordkoppeling evenmin zin heeft. Bedoelt men daarentegen met „vrijen wil" eenvoudig de gemeenschappelijke eigenschap van zekere daden, dan heeft de vraag zin en is zij voor beantwoording vatbaar. Men moet dan zeggen, dat men deze eigenschap op zich zelve moeilijk als oorzaak kan opvatten. Maar natuurlijk kan de vrije-wils-daad, al volgt zij zelve niet volgens vasten regel op voorafgaande gebeurtenissen, zelve oorzaak zijn, d.w.z. op haar kunnen en zullen andere gebeurtenissen volgens vasten regel volgen. En dit beantwoordt ook de voorlaatste vraag. Is het slechts een eenmalig tijdelijk verband, een „post" in plaats van een „propter"? Met de gebeurtenissen *na* de vrije-wils-daad staat deze niet in een eenmalig tijdelijk verband, deze laatste zijn een propter, niet een post; zij laten zich volgens een regel afleiden uit den toestand, zooals hij onmiddellijk na de vrije-wils-daad was. Maar met de voorafgaande gebeurtenissen staat de vrije-wils-daad niet in oorzakelijk verband, zij laat zich daaruit niet volgens vasten regel afleiden, die opeenvolging is dus een post, geen propter.

Maar wat is dan de waarde van den vrijen wil? zoo vraagt mij de heer van den Bergh ten slotte. Warum in die Ferne schweifen, wenn das Gute liegt so nah? zou ik willen antwoorden. De brief, dien de heer van den Bergh ter begeleiding van zijn opmerkingen aan onze redactie zond, is gedateerd uit Freiburg im Breisgau. In stede van zich tot mij te wenden, die hem slechts onderricht uit de tweede hand kan verschaffen, zou de heer van den Bergh beter doen in de leer te gaan bij zijn stadgenoot Rickert, aan wien ook ik mijn inzicht dank, dat de hoogste waarde ten slotte altijd ligt in het individueele, het eenmalige. Maar mocht de heer van den Bergh met dit endossement van zijn wissel op mij geen genoegen nemen, laat ik er dan nog deze twee opmerkingen bijvoegen. Vooreerst, dat niet de vrije wil waarde bezit, maar dat de vrije-wils-daad waarde kan bezitten en dat niet om haar karakter als vrije-wils-daad, maar om de resultaten waartoe zij leidt en die niet bereikt hadden kunnen worden bij een zuiver mechanische opeenvolging van gebeur-

tenissen. En vervolgens, dat er m.i. voor de quaestie van toerekening en verantwoordelijkheid een groot verschil bestaat, of men alleen veroorzaakte daden of ook vrije daden aanneemt. Een van de groote moeilijkheden, waarmede een deterministische ethica steeds te kampen heeft gehad — al wil ik niet zeggen dat zij onoverkomelijk zijn — is deze, dat volgens deterministische opvatting de mensch nooit iets anders is dan doorgangspunt van 'causaliteit. Het laat zich moeilijk inzien waarom men bij de toerekening van een misdaad juist blijft stilstaan bij den dader, en niet opklimt tot zijn ouders, voorouders, of den aardbol in gloeiend-gasvormigen toestand. Is de indeterministische opvatting de juiste, dan is elk vrij wilsbesluit een *eindpunt* van toerekening. Om met Schopenhauer te spreken: wij doen niet op een willekeurige plaats den „Fiaker der Causalität" stilstaan, maar deze *moet* stilstaan, omdat hij niet verder kan; wij hebben die daad te beschouwen als iets eenmaligs, volkomen individueels, kenmerkend voor dien bepaalden mensch, die daarnaar beoordeeld wordt.

Maar ik zou toch weer aan het „omhalen" gaan en zal het dus hierbij maar laten. Alleen wil ik er ten slotte, op gevaar af van door herhaling te vervelen, nog eens op wijzen, dat ik niet beweerd heb, dat er vrije-wils-daden bestaan. Of zij bestaan, het is een vraag, die wij m.i. zoo ooit, dan toch niet aan de schrijftafel zullen leeren beantwoorden. Ik heb er alleen op willen wijzen, dat er meer mogelijkheden zijn, dan meestal are dreamt of in our philosophy.

Ik grijp deze gelegenheid aan, om tevens een voorbarigheid uit mijn vorige verhandeling te herstellen. Ik heb daar, op p. 540 en 541 de stelling afgeleid, dat de leer der wisselwerking noodzakelijk moet voeren tot indeterminisme. Ik heb mij daarbij gebaseerd op de leer der wisselwerking, zooals zij door haar voorstanders meestal wordt geformuleerd, dat nl. een zekere daad beschouwd mag worden als het gevolg van een voorafgaand wilsbesluit. Vat men deze formuleering streng op, in dien zin, dat het wilsbesluit als de op zich zelf toereikende oorzaak van de daad te beschouwen is, dan is inderdaad de uitkomst onbetwistbaar. Maar het is duidelijk, dat men ook nog van wisselwerking, in tegenstelling van parallelisme mag spreken, wanneer

men niet het wilsbesluit alleen, maar dit wilsbesluit in verband met den gelijktijdigen physischen toestand beschouwt als de oorzaak van de latere gebeurtenissen. En bij deze formuleering komt men dan tot geheel andere uitkomsten. De nauwkeurige analyse van deze formuleering toont, dat daarin drie mogelijkheden liggen opgesloten.

1. òf men komt wederom tot het indeterminisme;

2. òf men neemt aan, dat het psychische, evenmin als het physische een begin heeft gehad, of een einde zal hebben, d.w.z. men komt tot het hylozoisme, dat juist door de voorstanders der wisselwerking als het sterkste argument tegen het parallelisme wordt beschouwd;

3. òf eindelijk men neemt aan, dat het psychische in een bepaald stelsel een begin heeft gehad. Dan echter komt men noodzakelijk tot de conclusie, dat de geheele psychische toestand van het beschouwde stelsel op ieder oogenblik volledig bepaald is, door den gelijktijdigen physischen toestand, terwijl de physische veranderingen erin zoo plaats grijpen, alsof er in 't geheel niets psychischs bestond, zij het dan ook naar ietwat gecompliceerder wetten, dan waarmede onze tegenwoordige physica pleegt te rekenen. Of men een dergelijke onderstelling dan nog „wisselwerking" wil noemen is natuurlijk een nomenclatorische vraag. Zeker is het, dat deze „vorm der wisselwerking" dichter staat bij wat gewoonlijk onder parallelisme, dan bij wat gewoonlijk onder wisselwerking wordt verstaan.

Om de resultaten, die ik zooeven noemde, af te leiden, moet men zoozeer gebruik maken van mathematisch-physische methoden, dat dit betoog nauwelijks meer zou passen in het kader van dit Tijdschrift. Ik deel er daarom alleen de uitkomsten van mede, en verwijs voor verdere toelichting belangstellenden naar het Zeitschrift für Psychologie, waarin binnenkort, naar ik hoop, die nadere uiteenzetting zal verschijnen.

VAN SUBSTANTIE TOT BEGRIP [1])

DOOR

JULIUS DE BOER.

In een geschrift over Isis en Osiris verhaalt Ploutarchos dat te Saïs in het oude Egypte de tempel van Isis het opschrift had, of wel dat een opschrift bij het z.g. gesluierde beeld van de godin Neïth deze diepzinnige gedachte verkondigde: „Ik ben al wat was en is en komt, en mijnen sluier heeft geen sterveling ooit opgelicht." [2])

Volgens deze diepzinnige spreuk, waarin ten tijde van het oude mysteriënwezen zoo zinnebeeldig de gesluierde godin haar geheimzinnigste gedachte uitspreekt, — verbérgt zich het wezen der dingen, verbergt zich de *waarheid*. In die spreuk is eigenlijk de waarheid zoowel verborgen als uitgesproken: de Waarheid is er in uitgesproken als Verborgenheid.

Dit schijnt mij het beteekenisrijkste beeld voor de mystieke gedachte: de waarheid is een verborgenheid, of, in gemeenzamer taal: wij zullen nooit achter de waarheid komen; wij zien wel den vluchtigen schijn, maar niet het blijvende wezen of de substantie der dingen.

---

1) Rede gehouden voor de *Vereenigingen voor Wijsbegeerte* te Amsterdam, Utrecht en Rotterdam.

2) Vgl. Proculus Diadochus (Tim. Plat. p. 30). — Vgl. Bolland. Collegium Logicum 963 en Zuivere Rede 396.

14

Deze gedachte is oud, en komt — denk bijvoorbeeld aan de Indische Maja — in alle religiën en philosophieën voor, meer bepaald dan voorgesteld als *mysterie* in de Oudheid. Doch zij is ook altijd nieuw. Zij is in hare algemeenheid ook een eeuwige gedachte. Maar in latere eeuwen, en hoe langer hoe duidelijker wordend in den nieuweren tijd, staat tegenover haar lijnrecht een andere gedachte: de waarheid is geopenbaard als begrijpelijke werkelijkheid, als begrip.

Tegenover de mystieke spreuk van het oude Egypte staat bijvoorbeeld een woord van een dichter uit den nieuweren tijd, die zich datzelfde beeld der godin voorstelt. Novalis zegt: „Einem gelang es, zu heben den Schleier der Göttin zu Sais. Aber was sah er? Er sah, Wunder des Wunders, sich selbst." [1])

Hiermee spreekt Novalis dichterlijk uit wat de nieuwere wetenschap en wijsbegeerte geleerd hebben. De gedachte is even diepzinnig als de Egyptische, zoo niet veel diepzinniger. De oude voorstelling vervluchtigt zich daarvoor zelfs als een waan van den dag. Het is een waan dat men niet achter de dingen kan komen; dat de waarheid eeuwig verborgen is. — De waarheid achter de dingen zoekend, vinden wij onszelf. Wij zijn niet buiten de waarheid gesloten. De natuur waarlijk begrijpend begrijpen wij eigen rede; want de waarheid der natuur of wereld is ook ónze waarheid.

Stellen wij ons voor: de Natuur is de gesluierde Godin. De schijn der dingen verhult haar wezen voor ons oog. Achter de verschijnselen is het wezen verborgen. — Al mag een Egyptenaar zich een gesluierde godin voorstellen; al is voor de Oostersche beschouwing de veelheid der wereldsche verschijnselen een Maja, een sluier die het

1) Ook Schiller wijdde een gedicht aan het beeld der godin te Saïs, dat, hoewel getrouwer, echter niet zoo treffend is. Een jongeling die onverschrokken den sluier opheft sterft op hetzelfde oogenblik dat hij de waarheid aanschouwt.

wezen bedekt; al zien wij volgens Platoon slechts als op een grotwand vóór ons de schaduwen der ware ideeën; al noemde Spinoza de Natuur, Substantia sive Deus, het absolute oneindige wezen, — onzen geest tot een nietigheid vervluchtigend en in de Substantie alle reflexie en zelfbewustzijn ontkennend; al spreekt zelfs Kant, de door de nieuwere natuurwetenschap nog het meest gehuldigde wijsgeer, van het Ding an sich, dat, voor onze zinnen en ons verstand zich verbergend, nooit, in ruimte en tijd, gekend zal worden; — éénzelfde gedachte speelt door al die uitspraken heen, namelijk deze: wij zien den *schijn*, en nooit het *wezen* der verschijnselen, dat voor ons *onkenbaar* blijft. Men zoekt steeds het wezenlijke *ding*, doch vindt slechts zijn verschijnende *eigenschappen*.

Nu zij op dit eene punt de aandacht gevestigd: dat in al die uitspraken de waarheid alleen gesteld wordt in het *wezen*. De *schijn*, of wel het *verschijnsel*, wordt daarbij van de waarheid afgeweerd, en de *werkelijkheids*-gedachte is in deze denkwijze ver te zoeken.

Eén en dezelfde vraag op zoo verschillende wijze gesteld is: *Wat is waarheid.*

Deze vraag houdt alle andere wijsgeerige vragen in. Zoo bijvoorbeeld de vragen naar den *oer-grond* der dingen, de oorzaak van al het bestaande, of gelijk wij zagen, naar het *wezen* van alle verschijnselen, naar het bestendige in alle onbestendigheid, naar de *substantie* der wereld. Zoo is de eeuwige en de bij uitstek philosophische vraag, die op alomvattende wijze luidt: *Wat is waarheid.*

Deze inleidende beschouwing moge de belangrijkheid zoowel in historisch- als in systematisch-philosophisch opzicht reeds doen zien van die in algemeene woorden toegelichte vraag, die alle andere vragen inhoudt, die zoo algemeen

mogelijk luidt: wat is waarheid. De geschiedenis der wijsbegeerte heeft er in schier eindelooze verscheidenheid van talen, van spreek- en denkwijzen, op geantwoord; — doch in al die verscheidenheid is de waarheid zelf als algemeene eenheid bedoeld. Nu is zoowel historisch als systematisch beschouwd die eenheid het meest opgevat als *Substantie*, — tot aan Kant toe. Daarna wordt zij hoe langer hoe meer begrepen als het veel-eenige *Begrip*.

Zoo kan men aan het hooge begrip der substantie, met het criterium der zuivere rede, de waarheid vergelijkenderwijs toetsen, in een overzicht in 't bijzonder van de eerste stelsels der oude en nieuwe wijsbegeerte, — totdat de substantie zich in Spinoza's leer vereenzelvigt met het Al-wezen, bedoeld als het volstrekte object, dat hij het absoluut oneindige wezen noemt, „ens absolute infinitum" [1]; waarna echter deze substantie nog voor doordenking vatbaar blijkt, de objectiviteit zich laat vereenigen met de subjectiviteit, hare noodzakelijkheid — door Spinoza reeds een oogenblik begrepen als vrije noodzakelijkheid — zich waarmaakt als vrijheid of zelfbepaling, om als absolute Idee of volstrekt Begrip alles veel-eenig in werkelijkheid en waarheid te zijn, wat zij in afzonderlijke beschouwingen slechts betrekkelijkerwijze was.

Het antwoord op de vraag, die aller vragen inhoud en vorm in zich samenvat: „wat is waarheid", heeft de geschiedenis van het denken op telkens zuiverder wijze trachten te geven. In zoover de geschiedenis van het denken geschiedenis der ware gedachte én gedachte waarheid of Idee is, geeft zij de historische zelfverwerkelijking der Idee in hare betrekkelijke historische momenten op telkens volmaakter wijze.

---

1) Spinoza. Ethica. I. Defin. VII.

Toen een Helleensch denker in het Oneindige [1]), een ander in den Logos [2]), zich de waarheid voorstelde, werd reeds als 't ware, door nevelen van waan en wanbegrip die in hun tijd overal den blik verduisterden, de waarheid zelf een oogenblik in 't aangezicht gezien; maar werd tegelijkertijd in de begrippen van het *zijn*, het *worden* enz. achtereenvolgens die waarheid betracht op al zuiverder wijze; al moge ook het toeval, zelfs in de geschiedenis van het denken, zijne betrekkelijke onredelijkheid toonen.

Zoo geeft de geschiedenis der wijsbegeerte dus een steeds beter antwoord op de gestelde vraag. Het ware antwoord, als 't ware het antwoord der waarheid zelf, is welbegrepen het encyclopædische systeem der Idee, het stelsel der waarheid zelf in de dialektische verdeeling harer zuivere geledingen, als hare betrekkelijke momenten, het volstrekte stelsel waarin alle bijzondere begrippen gesteld worden als betrekkelijke waarheden.

In gedachte kan dus die waarheid nagegaan worden in haren historischen ontwikkelingsgang en in haren systematischen denkgang. Met het oog op het hier gestelde doel, nl. het onderzoek van het begrip der *Substantie* en de toelichting van den overgang van Substantie tot *Begrip*, zal voor de historische orienteering en tot juist besef van het probleem eerst in hoofdtrekken de ontwikkeling der *eerste* philosophische systemen der Oudheid [3]), daarna — na het interregnum van de theologie en mystiek der middeleeuwen

1) Anaximander. *τὸ ἄπειρον* (het oneindige of onbegrensde).

2) Herakleitos. B.v. *οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι* (wanneer gij niet mij, maar den logos verneemt, is het wijs er mee in te stemmen, dat alles één is). (Bij Hippol. refut. IX. 9).

3) De beschouwing en kritiek o. m. van het Aristotelische substantie-begrip (*οὐσία, ὑποκείμενον*) is voor het hier gestelde doel overbodig. In een eerlang te verschijnen geschiedenis en kritiek van het Substantie-begrip van mijne hand worden ook de belangrijke Aristotelische begrippen onderzocht.

wordt als 't ware de wijsbegeerte wedergeboren — de ontwikkeling van de *eerste* stelsels der Nieuwe Wijsbegeerte geschetst worden, om ten slotte uitvoeriger het substantiebegrip in de leer van Spinoza te onderzoeken, en het, in het licht van het stelsel van Hegel, te doordenken en ten einde te voeren in de werkelijkheid en waarheid der Idee.

Er zal dan blijken hoe het probleem — waar het in alle philosophie op aankomt, waarin beginsel en doel van alle zuivere wetenschap gelegen zijn — dat in het begin der oude philosophie betrekkelijk eenvoudig gesteld en opgelost wordt, in het begin der nieuwere philosophie, op overeenkomstige doch ingewikkelder wijze wordt gesteld en opgelost.

Aristoteles [1]) reeds laat de geschiedenis der philosophie beginnen met de leer van Thales en alle geschiedschrijvers volgen hem daarin na. Thales [2]), een der 'zeven wijzen', was de vader der Ionische philosophie, die nauwelijks den naam philosophie mag dragen. De eerste kennis is eer kosmologie en ontogenie. Philosophie zijn nochtans die eerste leeren der Ionische school, nl. van Thales, en nog meer na hem van Anaximander en Anaximenes, waarin nagedacht wordt over het *ontstaan der wereld* en het *wezen der dingen*, in zoover daarin de eerste pogingen te erkennen zijn, om na het verleden van theosophie en mythologie, zich zuiver wetenschappelijk bewust te maken hoe naar *waarheid* en in *werkelijkheid* de wereld was ontstaan, en waarin het wezen der dingen bestond. Toen in den tijd der zeven wijzen de Helleen uit den nacht der mythen ontwaakte, ontwaakte hij in het eerste schemeren van den dag der wetenschap. Wat in en ook vóór dien tijd in de voorstelling der Indiërs, Chineezen, Perzen enz. leefde was

---

1) Aristoteles. Begin zijner Metaphysica.
2) Thales (± 640—550 v. Chr.)

nog mythologisch en theosophisch; maar in den geest der eerste Grieksche wijzen weken de mythen en theologische voorstellingen in het duister der herinnering weg om plaats te maken voor wijsgeerige gedachten. Hun geesteshouding was zuiver wetenschappelijk, dewijl zij, zooveel mogelijk met terzijdestelling van overgeleverde voorstellingen, eenvoudig vroegen naar het ware ontstaan der wereld en naar het ware wezen der dingen.

Al heeft ook Aristoteles in verband met Thales gewaagd van oude „theologen", die aan Okeanos de schepping van het Al toedachten, waarmee hij ook op Homeros en Hesiodos kan geduid hebben, en waaruit blijkt dat hij de eerste philosophische gedachten der Ioniërs omtrent den oergrond der dingen nog beschouwde als in 't mythische halfduister gehulde verbeeldingen, overgebleven uit het verleden, — toch moet zelfs reeds de poging van Thales om het ontstaan en bestaan der wereld te verklaren uit een *natuurphilosophisch* beginsel, dat niet alleen de verbeelding maar ook de rede bevredigen kon, als het begin der zuivere wetenschap, der philosophie, beschouwd worden. Hoewel Aristoteles zelf reeds geen geschrift van Thales kende, weet hij in het begin zijner Metaphysica van dezen en de andere Milesische wijzen mede te deelen dat zij zich de beginselen van het bestaande slechts stoffelijk konden voorstellen. Zoo zou Thales zich het beginsel der dingen gedacht hebben als het water, wellicht zuiverder opgevat als het vochtige of de vloeistof. Mogelijk is 't, dat wij dit in verband moeten beschouwen met de vereering der Ouden voor het goddelijke water van den Styx, en zeer waarschijnlijk is 't te achten dat de eerste wijsgeer gedacht heeft, dat het leven, volgens zijn waarnemingen, gebonden was aan vocht. Hoe 't ook zij: de *verscheidenheid* der dingen heeft hij trachten te verklaren uit een *eenheid*. Het bestendige éēne in al het

onbestendige was in begin van zuivere wetenschap gesteld en begrepen in een oorspronkelijke wereldstof.

Geplaatst voor het raadsel der natuur, der natuurverschijnselen in hun verscheidenheid en veranderlijkheid, zoo moeten wij het ons wel voorstellen, hebben de eerste wijzen zich een blijvend beginsel voorgesteld, met name dan door Anaximander als een werkelijk principe (ἀρχή) gedacht.

Met dit beginsel ging reeds Anaximander boven de ervaring uit. Het oerwezen, het principe, is het oneindige en onbepaalde, dat wij kunnen noemen de substantie der wereld. Anaximander dacht zich het oerwezen der verschijnselen als het Oneindige (τὸ ἄπειρον) en als het Onbepaalde (τὸ ἀόριστον).

Doch dat wezen der dingen kon ook deze wijsgeer zich nog niet vrij denken van het *stoffelijke*. Dat wezen is de eenheid eener veelheid van elementen waarin het nog niet is overgegaan en ten opzichte waarvan het indifferent is. Het Apeiron is de wereldstof, niet de wereldgeest; — maar als het gepostuleerde beginsel (ἀρχή) toch een bovennatuurlijke, en in den ouden zin, metaphysische, alle ervaring te bovengaande, verklaringsgrond.

Dit oerwezen is meteen het indifferente wezen vóór de differentie der elementen. Anaximander's Apeiron, kunnen wij ook zeggen, is de potentialiteit waaruit de realiteit ontstaat en waarvan de idealiteit slechts eerst in beginsel gedacht werd.

Het Apeiron is in beginsel de substantie aller accidentiën. Het is het onbepaalde oneindige en onveranderlijke (indifferente) wezen vóór alle bepaaldheid van het eindige en veranderlijke.

Hoe dicht dit wijsgeerig denken evenwel nog staat bij den achtergrond der fabuleerende mythologie blijkt als men Anaximander's oerwezen, als het onbepaalde (chaotische)

mengsel der elementen en hunne differenties, vergelijkt met de oude voorstelling der dichtende phantasie, die ook uit den chaos de wereld doet ontstaan. Doch in deze eerste philosophie is de fabuleerende verbeelding tot begin van verklarende wetenschap geworden. Haar Apeiron, Aoriston, Arche, hoeveel stoffelijkheid daaraan ook nog moge kleven, zijn wijsgeerige gedachten, die haar zijde van redelijkheid, en in betrekkelijken zin hun eeuwige geldigheid hebben.

Want al zou Anaximenes de oerstof ook vervluchtigen, aan de stoffelijkheid — zooals Aristoteles het ons mededeelt — ontkomt de eerste wijsheid niet.

Maar toen de eerste wijzen zich denkend geplaatst hadden tegenover de natuur, hebben ze het zelfstandige wezen in alle verschijnselen, hoewel niet zuiver onderscheiden gedacht van het stoffelijke, begrepen als *eenheid* in *verscheidenheid*: identiteit van wezen in diversiteit van verschijnselen.

Dat wezen is de eenheid van grondstof in alle stoffelijk verschijnende en veranderende vormen, een oer-element, waaruit het heelal is gevormd.

Die eerste wijsbegeerte was een primitieve verklaringswetenschap, die de ervaring tot grondslag had, waarop een hypothetisch gebouw van natuurphilosophische gedachten was opgetrokken. De eerste theorie was echter al méér dan ervaring, de hypothese een begin van rationeel denken. Ervaring zonder meer vormt nooit een wetenschap. Zelfs de allereerste wijsbegeerte is al dadelijk een denkende beschouwing over de gegevens der ervaring; — al is er, ook in de nieuwere geschiedenis der wijsbegeerte van Descartes tot Hegel, geen ware philosophie, waarvan de ervaring niet moment is. Doch het oerwezen der eerste wijzen, het onbepaalde oneindige wezen, het *bestendige* gedacht bij de aanschouwing van al het onbestendige, de substantie der wereld, is reeds het alle ervaring te boven gaande beginsel.

Het Apeiron was voor Anaximander geen ervaring, evenmin als de Rede (λόγος) of Geest (νοῦς) een ondervinding van Herakleitos en Anaxagoras was, of de Substantie voor Descartes en Spinoza, en evenmin als de Idee of het Begrip voor Hegel empirie kan heeten, — tenzij men de empirie aan haar grenzen onttrekt, en de philosophie, als zuivere wetenschap, zuiver redelijke of geestelijke empirie noemt.

Aristoteles noemt dan ook den theoreticus die het waarom (τὸ διότι) of de oorzaak of den grond (τὴν αἰτίαν) kent wetenschappelijker en wijzer dan den empirist die slechts weet dat het is (τὸ ὅτι).

Het oerwezen is het alle ervaring te boven gaande beginsel, de substantie der wereld, wier accidentiën de verschijnende en veranderende dingen zijn, en die in de elementen — ook zooals de Ouden ze dachten — op materiëele wijze zich manifesteert.

Bij de eerste philosophen blijkt de wereldgrond het hypothetische Zijn der *wereldstof*, die in zijn oorspronkelijk oerwezen geen verschijnende, geen empirische stof is, en meer bepaald bij Anaximander het zijn der oerstof of van het wereldwezen, het Oneindige, het Apeiron, dat ook het Aoriston of het Onbepaalde is: het zijn dus zoowel als het niet-zijn; het niet-zijn, dat tot zijn wordt. Wat de dichtende mythe voorstelde als de chaos waaruit de wereld geschapen wordt, hypostazeert de eerste wijze of denker als het onbepaalde niet-zijn dat tot zijn wordt; de potentialiteit als oergrond, die tot de realiteit der wereld wordt. De chaos wordt tot de wereld. De eerste wijzen stelden den oergrond of het wezen (de substantie) in het niet-zijn. Daarna komen de Eleaten die het wereldbeginsel in het zuivere zijn dachten. Beide denkwijzen vereenigd begreep Herakleitos de waarheid in het worden.

Xenophanes de Eleaat noemde alles Een; en die éene

is God: geheel verstand, ondeelbaar, voortdurend door het denken alles beheerschend, niet behept met eindige bepaaldheden, zonder praedicaten, één en onveranderlijk. Parmenides, zijn leerling of aanhanger, stelt nog duidelijker het zuivere eeuwige Zijn tegenover het verscheidene en het veranderlijke, dat het niet zijnde en het ondenkbare is, alles van het *zijn* uitsluitende, behalve het *denken*. Hij stelt slechts het vele en veranderlijke, om het te ontkennen, als het niet-zijnde, — waarheid heeft alleen het ongeworden, onveranderlijke, ondeelbare, onbegrensde en tijdeloos tegenwoordige éene Zijn.

Het wezen der wereld heet hier het Zijn, en het Denken is zijn eenig attribuut.

De wereld en haar verschijnselen zijn als de onbestendige accidentiën het nietige, het niet-zijnde, het ondenkbare of onware.

Zeno, de eerste logisch-kritische denker onder de Helleensche wijzen, toont de tegenstrijdigheden aan waarin het verstand zich wikkelt met het begrip der veelheid, der beweging en verandering in voorstellingen der verschijnselenwereld, en verdedigt aldus op indirecte wijze het beginsel van het *één zijn* van zijn leermeester Parmenides. Zoo wederlegde hij, door de tegenstrijdigheden der verstandelijke eenzijdigheden te doen blijken, de veelheid van het zijnde en de werkelijkheid der beweging. Alleen het één-zijn is waar. De raadselachtigheden voor het verstand en de voorstelling, die hij in enkele voorbeelden aantoont, zijn dezelfde die nu nog wis- en natuurkundigen veel te denken geven, in verband met de begrippen der onbegrensdheid en oneindigheid. Had Xenophanes theosophisch in het „één en alles" (ἕν καὶ παν) het bestendige wezen of de substantie der wereld God gedacht, en had Parmenides dogmatisch-wetenschappelijk het begrip van het Zijn dialektisch verklaard en verdedigd, —

Zeno is de kritische doordenker der tegenstrijdigheden, die den *schijn*, de *veelheid* en de werkelijkheid der *beweging* voor het verstand ontkende, om alleen aan het één-zijn, het eenige bestendige, waarheid toe te kennen.

Herakleitos [1]) vereenigde de waarheid van het zijn en het niet-zijn, van het éene en het vele in de waarheid van het worden en van de verandering. Het intelligibele wezen der natuur openbaart de verschijnselen. Er heerscht een wereldorde en alles neemt deel aan de harmonie des Heelals. De geest is het werkzame der wereld. Hij besefte in oorspronkelijke wijsheid de waarheid van een wereldgeest, een Logos of wereldrede, die het heelal regeert, de wereld in beweging houdt, en die in den strijd en tegenstrijd overheerscht. Zijn Logos is de eeuwige wet der wereldbeweging, die immanent het heelal regeert [2]).

Stelde de Ionische school de waarheid in het niet-zijnde van het oorspronkelijke oerwezen; stelden de Eleaten het goddelijke beginsel, gelijk te achten met de substantie der wereld, in het éene zijn; — Herakleitos stelde en begreep de substantie in beginsel reeds als Rede of wereldgeest, als *Logos.* [3]) De Heraklitische Logos is niet de ontkenning van de verscheidenheid, maar de erkende eenheid in alle verscheidenheid; loochent niet het zijn en het niet-zijn, maar vereenigt beide in het worden. „De strijd is aller dingen vader, aller dingen koning" [4]) zegt hij. En dan het ontzaglijk diepzinnige woord, waarin alle wijsheid vóór en in zijn tijd wordt samengevat: „Het Eene zich van zichzelf onderscheidend stemt met zichzelf overeen." [4]) Want het

1) Zie mijn studie over Herakleitos (Hollandia-drukkerij, te Baarn), waarin een vertaling der, philosophisch geordende, Herakleitos-fragmenten.

2) Diog. Laert. IX. 1. — Marc. Anton. IV. 46. — Hippol. IX. 9 en 10. — Aristoteles. Eth. Nic. Θ 2. 1155 b. 4. — Orig. c. Cels. VI. 82. p. 111. 11. —

3) Sext. VIII. 132, 133. — Marc. Anton. IV. 46.

4) Hippol. refut. IX. 9. — Vgl. Bywater fr. 45. Opm.

stellen van den oer- of wezensgrond der dingen in een niet-zijnde wereldstof, volgens de hypothese der eerste Ionische wijzen, was even eenzijdig het ware beseffen als het stellen van het bestendige in het zijn der Eleaten, met ontkenning van het onbestendige (der veelheid, der beweging enz.). Eerst in de wijsbegeerte van Herakleitos wordt in de eenheid van het zijn en niet-zijn, in het worden, de immanente wet des heelals, in de eeuwige beweging der wereldrede, den Logos, in beginsel het bestendige substantiëele wezen in alle accidenteele onbestendigheid der wereldverschijnselen, begrepen als zichzelf-bepalende geest.

De eerste wijsheid wordt samengevat in het stelsel van Herakleitos, waarvan de overgeleverde fragmenten ons een grootsch denkbeeld geven van de betrekkelijke volmaaktheid, die de eerste philosophie reeds in hem bereikt. In beginsel is in zijn leer alle wereldwijsheid geopenbaard.

De philosophie verkrijgt daarna, vooral in Sokrates, Platoon en Aristoteles, en daarna ook in Philoon van Alexandrië en Plotinos, naar alle kanten een grootere ontwikkeling. Maar het gestelde doel, het schetsen der eerste bewustwording in zuivere wetenschap, in de philosophie der Oudheid, waarin de wereldvragen eenvoudig gesteld en beantwoord worden, welke ook in de nieuwe wijsbegeerte het begin der wijsheid vormen, is hier bereikt. In Herakleitos' stelsel kristallizeert zich de eerste wijsbegeerte op betrekkelijk zuivere wijze. — In de middeleeuwen wordt de philosophie latent. Zij 'verbergt' zich in de 'openbaring' des Christendoms.

De nieuwe wijsbegeerte, die na de duistere theologische en mystieke middeleeuwen en na de scholastiek, begint, stelt zich in 't begin ongeveer dezelfde wereldvragen, die zij ook op ongeveer dezelfde wijze beantwoordt, al is daarbij het denken veel ingewikkelder geworden.

De ware philosophie ontwikkelt zich eerst in vrijheid van denken. Deze vrijheid is in het begin nog zeer betrekkelijk, maar zij bleek toch het ware beginsel. Geen dienstbare wijsbegeerte, geen „ancilla theologiae", maar vrije wijsbegeerte, vrije wetenschap, — dit werd de nieuwe leus in een tijd waarin de philosophie nog onvrij was en wel ondergeschikt aan den godsdienst. Eens was de wijsbegeerte de eerste der wetenschappen; doch in de duistere middeleeuwen en zeer lang daarna was zij dienstbaar aan de theologie.

Werd omstreeks het jaar 1000 de Wijsbegeerte, waar zij zich dorst te vertoonen in de sterke theologische veste, ter poorte uitgedreven; werd zij allerwege als de vijandin der toenmalige theologische wetenschap beschouwd, en werden de boeken van Aristoteles verbrand; — later in de middeleeuwen vinden wij de philosophie als de dienstmaagd der heilige godgeleerdheid, en was Aristoteles haar gecanonizeerde wijsgeer, zoo niet haar dertiende profeet; — doch weer later, in den aanvang van den nieuweren tijd, werd wéér een philosoof, Cartesius, verketterd, toen hij stellingen staande hield met de Aristotelische leer in strijd.

In de middeleeuwen was het verlangen naar een algemeene Idee, naar een alles-omvattende wetenschap, machtig geworden, het streven der geleerden beheerschend. De wereld zag men als een eenheid, de wetenschap moest een eenheid zijn, en alle wijsheid moest samenkomen in één boek. Daarom werd de wijsbegeerte van Aristoteles, en wat men in overeenstemming met zijn formeele logica uitdacht, dienstbaar gemaakt aan de theologie, waaraan men allen inhoud ontleende. Het ideaal van den toenmaligen wetenschappelijk speculeerenden geest was een theologische eenheid, gegrondvest op de geopenbaarde waarheid van het overgeleverde boek, — een Universitas, een Speculum Universale of Mundi, waarin alles begrepen was.

Van die afhankelijkheid der Wijsbegeerte van den Godsdienst was Spinoza's leer de volmaakte ontkenning, nadat Descartes reeds de gedeeltelijke ontkenning gaf. In dien zin was vooral Spinoza's denken vrij, dat het zich niet gebonden achtte aan de theologische dogmata, noch van het Christelijke noch van het Joodsche geloof [1]). Doch in dien anderen zin is het Spinozisme onvrij: dat het leerstellig is, dogmatisch. De leer gaat uit van axioma's, definities en stellingen. De leer zit aan een stel axioma's, definities en stellingen vást.

Op het voorbeeld van Descartes laat hij met het natuurlijke licht der Rede alles verklaren wat duister en raadselachtig is in natuur en geest. Dat „lumen naturale", „la lumière naturelle de la raison" (Descartes), is de klare zon van het intellect, die alle *twijfel* tot *zekerheid* verheldert.

Alles wat waar is getuigt voor zichzelf en heeft geen ander getuigenis van noode.

Het getuigenis onzer zintuigen, de ervaring, waarop de z.g. empirische wetenschap berust, geeft slecht een zekerheid die, zooals Spinoza zegt, met gemis aan twijfel gelijkstaat. En ver daarboven staat de *zekerheid* die *aan alle ware ideeën als zoodanig uit zichzelven eigen is.* — Ook Herakleitos had gewezen op de bedriegelijkheid der zintuigen [2]) en wijsheid genoemd het begrijpen der rede, die alles en allen te besturen weet [3]).

Dit wijst naar het beginsel van Hegel. Spinoza's zekerheid steunde echter verder voornamelijk op de wiskundige denkwijze van zijn tijd, door Descartes in zijn natuurphilosophie toegepast. „Ma physique n'est autre chose que géométrie", zeide deze zelfs, — gelijk de natuurgeleerde

1) Vgl. W. Meijer, De XXe Eeuw. '06 11e afl. Over de kenmerkende Eigenschappen van de Leer van Spinoza.

2) Hippol. refut. IX. 9. — Sect. VII. 126.

3) Diog. Laert. IX. 1.

van onze dagen zegt: „de natuur is mechanica" of wel „tot mechanica terug te brengen", en dan in den waan verkeert de natuur, zelfs het leven, neen, álles mechanistisch te kunnen verklaren. Alsof het mogelijk ware met mathematische denkwijzen meer dan het mathematische, en met mechanistische verklaringswijzen meer dan het mechanisme in de natuur, in leven, ziel en geest, te verklaren of te begrijpen! [1])

In zijn Ethica beschouwt Spinoza ook 's menschen ziel met hare roerselen „geometrisch verklaarbaar" als al het andere wat er in de natuur is; en alle „daden en begeerten" daarvan als „lijnen, vlakken en lichamen" [2]). Wij opperen de bedenking, dat 's menschen ziel slechts geometrisch verklaarbaar is: voor zoover het geometrische daarin aanwezig en aantoonbaar is; maar dat de wáre zielkunde *meer* dan het *geometrische* omvat, dat de psychologie, hoeveel er ook door meting, zelfs door telling en weging erbij, en hoezeer de mathematisch-geometrische denkwijze er ook, als men wil, aan te pas komt — alsof de psychologie ook niet die zijde had —, dat psychologie méér is dan meetkunde, meer dan wiskunde, meer dan mechanica ook, ja, meer dan physica en chemie, — ja zelfs meer dan physiologie, ten spijt van het goed recht en het noodzakelijk bestaan van een physiologische psychologie; — al is ook de ware, alle methoden voor-onderstellende, zielkunde: de philosophische psychologie, die niet eenzijdig één der methodes, doch in hare denkwijze alzijdig alle methodes in zich begrijpt.

---

1) Zie blz. 622 van „Ier Congres international de Psychiatrie, de Neurologie, de Psychologie et de l'Assistance des Aliénés," Amsterdam 2-7 Sept. '07. - Hier rectificeer ik even het volgende: In de discussie over „Eine neue Theorie zur Erklärung psychologischer Probleme", o. a. met Prof. Lipmann (Berlijn) en Prof. Heymans, staat eene aan Prof. De Boer toegeschreven verklaring (blz. 622). Deze verklaring, die in overeenstemming met bovenstaande is, werd door mij uitgesproken.

2) Spinoza. Ethica. Pars III. Praefatio. „Humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset".

Er is, zegt Spinoza, in de wereld een wereldbewustzijn, [1]) welks gedachten onafscheidelijk samenhangen met de wereldgebeurtenissen; anders gezegd: in die wereld verhouden de gedachten zich tot elkaar als de gebeurtenissen. En derhalve zijn natuur-noodwendigheid en denk-noodwendigheid, causa en ratio, één.

Een? Is bedoeld één en hetzelfde? Dan zou Spinoza geen onderscheid gemaakt hebben tusschen natuur én denken, tusschen natuur-noodwendigheid én denk-noodwendigheid — tusschen *causa* en *ratio*. Neen, hij maakt terecht onderscheid. En toch zijn ze één! — Dit geeft eenheid in onderscheid te denken, identiteit in differentie, van *denken* en *werkelijkheid*.

Maar dacht ook Descartes niet hetzelfde? Toen hij eens, gelijk hij meedeelt, ergens aan den Donau wandelde, kwam het hem te binnen met de klaarte van den helstralenden bliksemflits, waarin hij de wereld plotseling verhelderd zag: „cogito ergo sum". Eenheid in onderscheid van *denken* en *zijn*.

Daarin is de eenheid beseft van *waarheid* en *werkelijkheid*. Het werkelijke is redelijk en het redelijke is werkelijk. Als men Spinoza's brief (32e) aan Oldenburg leest, dan blijkt dat ook Spinoza begrijpt, dat alles wat geschiedt redelijk is. Meen niet, zegt hij, dat ik bekrompen alle feiten in natuur en geschiedenis logisch zou kunnen verklaren; maar ik ben verzekerd, dat zulk een verband tusschen deze bestaat: dat de *werkelijkheid redelijk* is.

Spinoza's leer is monistisch, een al-éénheidsleer, en als theologie pantheïstisch. Er is één Substantie, één Natuur of God, die oneindig vele attributen heeft, zich op oneindig vele wijzen openbaart, waarvan ons twee bekend zijn:

---

1) Vgl. Anaxagoras' *νοῦς* en Herakleitos' *λόγος*.

denking en uitbreiding. Deze twee wijzen van het eeuwig bestendige wezen, elk op eigen wijze het wezen openbarende, zijn onafscheidelijk aan elkaar verbonden, hebben geen bestaan buiten de substantie, en zijn evenals deze oneindig.

Denking en uitbreiding zijn in Spinoza's leer niet één in zichzelf, maar slechts in de Substantie. Ten opzichte van elkaar zijn zij een tweeheid. Zij sluiten elkaar uit: denking is slechts denking, uitbreiding is slechts uitbreiding.

Dit dualisme der attributen is een overblijfsel van het Cartesiaansche dualisme tusschen de substanties Geest en Stof en hun attributen denken en uitbreiding. De denking is niet onder de uitbreiding, noch de uitbreiding onder het denken te begrijpen. De eenheid die Spinoza zich voorstelde tusschen de werkelijkheid en de redelijkheid bestaat niet tusschen uitbreiding en denken. De eenheidsleer bestaat niet in de attributen, maar in de Substantie.

Spinoza's Natuur is geen éénheid zonder meer, maar twee-éénigheid of veel-eenigheid. „Op voorbeeld van andere wijsgeeren en godgeleerden sprak Spinoza wel eens van een „naturende" en „genatuurde" Natuur, — natura naturans en natura naturata — en het „sequitur", waarmede hij op wiskundige wijze uit de eerste de verbijzonderingen der tweede bedoelde te laten volgen, wijkt eene enkele maal zelfs voor eenen spreektrant, waarin de „naturende" Natuur geheel gedacht schijnt in den trant der beeldsprakige nieuw-Platonische, respective kabbalistische, uitstroomingsleer." [1]) Allerminst een „godloochenaar" zijnde heeft Spinoza zelfs in zijn verheven godsgedachte klaar en omonwonden in woord gebracht wat door de Scholastieke denkers hem was voorgedacht. [2])

1) Bolland. Spinoza. 15, 16. Vgl. 17-20.

2) Cusanus en Bruno zijn wat het Substantie-begrip betreft zijn voorgangers, als zij de Substantie als de eenheid van het oneindige opvatten. Vat Bruno de Substantie ook op als de kleinste lichaampjes, als „monaden", dan is hij meer rechtstreeks voorganger van Leibniz met zijn Monadologie.

Thomas van Aquino had van God reeds gewaagd als van de naturende Natuur [1]) en van de Substantie gezegd dat zij het wezen is dat door zich zelf ontstaat. Begint Spinoza zijn godsleer met de omschrijving van een „oorzaak van zichzelf" een „causa sui" — dan doet hij dat wellicht slechts op voorbeeld van Descartes, maar geeft toch daarmee ook uiting aan een gedachte die door de geheele middeleeuwen heen zweeft, — ja vóór de middeleeuwen ontstaan was, in de Grieksche philosophie. [2])

Noemt hij zijn substantie zijn God, het onzijdige eeuwige Oneindige, dat onveranderlijk is en „waar geen schaduw van ommekeer is" (Bolland), — dan denkt hij op verhelderde wijze den „actus parus", de zuivere werkelijkheid Gods der oudere theologische denkers, die alle verandering, alle nog op verwerkelijking wachtende mogelijkheid van het „allerreëelste wezen" loochenden [2]). De Godheid, de Substantie, is een wezen, dat absoluut oneindig is, oneindig vele attributen of eigenschappen hebbende, waarvan elk het eeuwige en onveranderlijke wezen uitdrukt, doch waarvan ons slechts twee kenbaar zijn: denking en uitbreiding.

Evenmin als — gelijk b.v. ook Kuno Fischer opmerkt — in de wiskunde de tallooze eeuwige waarheden, welke in het wezen der ruimte zijn vervat, met de gedachte der éëne Ruimte niet in strijd zijn, zijn in Spinoza's leer de tallooze attributen in strijd met het begrip der éëne Substantie. Heeft ook o. a. niet Thomas van Aquino de eenheid Gods vereenigbaar verklaard met een veelheid van door ons menschelijk verstand toe te kennen eigenschappen, „wat niet wegneemt, dat Spinoza hier bij gelegenheid weer slechts

1) Averroës sprak het eerst in dezen zin van natura naturans en natura naturata. (Siebeck, Archiv f. Gesch. d. Phil. III. 370 v.v.)

2) Bolland. Spinoza. 15, 16. Vgl. 17-20.

als „enfant terrible" der kerkleeraren optreedt, wanneer hij opmerkt, dat het attribuut, alleen gesteld wordt van de zijde des verstánds, dat aan de Substantie eenen bepaalden zus- of zoodanigen aard attribuéért of toekent." [1]) Desniettegenstaande vervluchtigt, neen, vernietigt Spinoza weer datzelfde verstand tot een schijn, een nietigheid, door de bewering dat maat, getal, ja ook tijd niets anders zijn dan verbeeldingswijzen, of gelijk staan, als de verbeelding en het schoone in de kunst, met herzenschimmen of hersenschilderijen. Maar, in verband met zijn verheven Substantiegedachte, het absolute oneindige Wezen, waartegen over het âl, de wereldsche verschijnselen of verschijningen, zich als het onbestendige, vluchtige en nietige, als een schijn zonder meer, vertoonen, — tegenover de eenheid der substantie, — spreekt dan Spinoza de grootsche Indische Maja-gedachte uit. „Ahambrahmâsmi": „Ik zelf ben Brahma", lezen wij in de Oepànisjads. [1]) — De wereld is nietige schijn.

In deze gedachte vervluchtigt zich die wereld tot een enkelen schijn, een wezenlooze verschijning zonder eenige werkelijkheid. In die gedachte, de abstracte âl-eenheidsidee der Substantie, is de menschelijke persoonlijkheid, is de subjectieve zelfstandigheid, te niet gegaan.

Zoo verheven is die afgetrokken gedachte, dat niets menschelijks haar nabij komt. De wereld zelf verdwijnt als een vluchtige schijn van eindige nietigheid in het ongrijpbare en onbegrijpelijke Absolute Wezen der Godheid.

Hoe is het mogelijk dat Spinoza's tijdgenooten, en latere denkers en theologen, konden beweren dat, juist omgekeerd, deze wijsgeer God in de wereld heeft doen verdwijnen!

De loochening der Godheid, van het Absolute, van de

1) Vgl. Bolland. Spinoza. 17, 18.

oneindige Substantie, — van het Apeiron, — is even eenzijdig als de loochening der Wereld. Ook de ontkenning van het objectieve wezen is even eenzijdig onwaar als de ontkenning van de persoonlijkheid.

De Godsgedachte als zoodanig is de gedachte eener Eenheid zonder veelheid.

De Wereldgedachte als zoodanig is de gedachte eener Veelheid zonder eenheid.

Doch de Idee der waarheid in ons vat de gestelde gedachten samen, en begrijpt ze als een eenheid in verscheidenheid. De eene gedachte laat zich niet denken zonder de andere.

Spinoza's absolute Wezen, zijn Substantie, is echter in weerwil van het oneindige, zonder de eenheid van het Ik-zijn, zonder persoonlijkheid, en kent, in weerwil van een „oneindig verstand", geen reflectie, geen zelfbewustzijn.

Herakleitos' Logos is de Rede die de wereld regeert; hij erkent eenheid in verscheidenheid. Het intelligibele wezen openbaart de verschijnselen en den strijd der wereld. Ook volgens Platoon is de wereld het geheel der tegenstellingen.

Doch zelfs in Spinoza's leer zijn de beginselen te vinden der dialectiek, der ware philosophie, de veel-eenigheid der absolute Idee.

In de eenheid van natuur-noodwendigheid en denk-noodwendigheid, van causa en ratio, is een identiteit in differentie gesteld van *denken* en *werkelijkheid.*

„Alles wat geschiedt is redelijk," heeft Spinoza gezegd.

„Das Wirkliche ist vernünftig, das Vernünftige ist wirklich", heeft Hegel gezegd.

Wat Spinoza met de vereenzelviging van Natuur en God bedoeld heeft, heeft hij in zijn eigen woorden nogmaals verklaard. „God", schreef hij, „wordt door mij beschouwd als de inwonende oorzaak, zooals dat heet, van alle dingen,

en niet als een oorzaak die er buiten ligt. Alles, beweer ik, heeft zijn bestaan in God, en beweegt zich in God, zooals geleerd is ook door Paulus en misschien door alle oude wijzen, al zij het ook in anderen trant, — bijna zoude ik erbij durven voegen: door alle oude Hebreeën, in zooverre dit uit sommige, ofschoon veelszins vervalschte, overleveringen is op te maken. De lieden echter, die van meening zijn, dat mijn godgeleerd-staatkundig vertoog gebouwd is op de stelling, dat God en de Natuur een en hetzelfde zijn in hunnen zin eener Natuur als zekere massa of lichamelijke stof, — dezulken zijn het spoor volslagen bijster."

Het „oneindige verstand" is in weerwil van genatuurd te zijn, een anderen naam voor den goddelijken Logos, „die als Hhokma in de Joodsche bespiegeling aan het licht komt, doch door Herakleitos, door Stoa en Philonisch Alexandrinisme heen bestanddeel is geworden der Christelijke leer," en in het algemeen gesproken is het Spinozisme, zoo zegt Bolland, „het statisch opgevatte schriftwoord, dat er veelheid moge zijn van werkingen, doch dat het één en dezelfde God is die alles in allen bewerkt" [1]).

„Men zoude het Spinozisme", schreef Schelling eens, „in zijne starheid kunnen beschouwen gelijk de beeldzuil van Pygmalion, die door den warmen adem der liefde moest worden bezield; doch deze vergelijking is onvolmaakt, daar het veeleer op een werk gelijkt, hetwelk slechts in de uiterste omtrekken is ontworpen, en waarin men, ware het bezield, juist recht de ontbrekende en onafgewerkte trekken zoude ontwaren. Eer ware het met de oudste beelden der Godheid te vergelijken, die zich te geheimzinniger voordoen, naar gelang er minder individueel levende trekken uit spreken."

1) Bolland. Spinoza. 21, 22.

Hier dacht ook Schelling aan die geheimzinnige godenbeelden, gelijk ik in het begin in de verbeelding het beeld der godin Neïth in het Egyptische Saïs, eerst gesluierd en daarna onsluierd, deed zien. De verborgen waarheid werd geopenbaard. In de oudheid bleef de waarheid abstract, in de Christelijke middeleeuwen werd zij tot een concreet feit in de figuur van den Heiland, staande op den bodem der dogmata, een door allen aanvaarde realiteit; in den nieuweren tijd wordt de waarheid in de zuivere wetenschap opgeheven tot haar absoluutheid, de ware wijsbegeerte als leer en stelsel.

In de leer van Spinoza is de waarheid nog gekneld in wiskunstige vormen, de wereldwijsheid nog gevat in geometrische stelselmatgheid, die zoowel de natuur als den geest omvat.

Doch als de waarheid des Heelals wiskundig moet begrepen worden, dan is het al vreemd dat er bijzonderheden ontstaan, veranderen en vergaan; dan is het wonder dat wij menschen een onwiskundig gemoedsleven hebben, dat wij religieuze en aesthetische aandoeningen hebben, die door de mathematica niet verklaard worden; dan is het ongerijmd dat er eenige waarheid en schoonheid is boven en behalve de waarheid en schoonheid der meet- en rekenkunde.

De ratio is de ratio van den geest, en er is in hemel en aarde van den geest meer dan in de mathematica te begrijpen is, zelfs meer dan in de mechanica en physica, die behalve met wiskunde van getal en maat, met ruimte en tijd, met beweging en stof, met kracht en krachtsuitingen opereert; ja, ook meer dan in de physiologie en physiologische psychologie te ontdekken is; — en dán is de psyche nog gedompeld in de halfdonkere en troebele spheer van gewaarwordingen en gevoelens — het gevoel door Spinoza „idea confusa" genaamd — en is de psyche of ziel nog pas de ochtendschemering van den klaren dag van het intellect,

die de zonneschijn van den helderen geest eerst aankondigt.

De ware philosophie is de veeleenigheid van geestelijke momenten, het diamanten net van katogorieën waarin het heelal begrepen is. Even júist zijnde als de wiskunde, die het op zichzelf nooit tot *waarheid* brengt, ontwikkelt de Idee in haar wetenschappelijk systeem dialektisch de waarheid zelf.

In de nieuwe wijsbegeerte zal de waarheid zich verwerkelijken in telkens zuiverder gestalte. De volmaakte gestalte der waarheid is het volstrekte stelsel der waarheid, dat alle bijzondere waarheden als betrekkelijke momenten omvat.

Eerst is de wijsbegeerte gekneld in den engen wiskundigen vorm. Doch de wiskundige denkwijze zal zich verruimen tot den waren wijsgeerigen denkgang, de dialektiek.

Het wereldbewustzijn, het „oneindig verstand" van het Spinozisme, dat de gedachten van den λόγος en de νοῦς der oude wijsbegeerte in zich bevat, wordt de zelfkennis der Idee.

Het grootste begrip der nieuwe wijsbegeerte tot Kant, de Substantie, die aan het ἀόριστον, het ἄπειρον en τὸ ὄν der Oudheid herinnert, vervolmaakt zich tot de alomvattende Idee.

Het eerste tijdperk der nieuwe wijsbegeerte, met het dualisme der substantiebegrippen van Descartes beginnend en in het monisme van Spinoza's Substantie-leer voleindigd, bracht volgens de toenmalige wiskundige methode, — die niet zoozeer een wetenschappelijke methode als wel een leerwijze was, — na de scholastiek, weer een wereldwijsheid, niet gegrond op theologische dogmata en overleveringen, maar op wetenschap van natuur en geest, een philosophie die in geen ander licht dan dat der natuur en der rede, het lumen naturale en rationale, de waarheid zocht te begrijpen.

Er is, gelijk Descartes verklaarde, een groot verschil tus-

schen den *geest* en het *lichaam.* De lichamelijke wereld bestaat onafhankelijk van de geestelijke. Nu noemt deze wijsgeer, en in enkele volgende wijsgeerige leeren zal deze „definitie" behouden blijven, „Substantie": het wezen dat voor zijn bestaan geen ander van noode heeft. Zoo is God de absolute Substantie. In zoover de wereld onderscheiden is van God, niet vereenzelvigd wordt met God, is zij ook substantiëel. Daarbij onderscheidt Descartes nog de onafhankelijk van elkaar bestaande wezenheden geest en lichaam als substantiën; ten opzichte van God evenwel, de absolute substantie, zijn zij relatieve of geschapen substanties. Wat deze dan zijn blijkt uit hare eigenschappen. De eigenschappen, die het eigenaardige der substanties uitdrukken en noodzakelijk immanent zijn, noemt hij haar *attributen,* qualiteiten zonder welke de substanties niet zijn noch gedacht kunnen worden. Het attribuut kan zich op verschillende *wijzen* toonen, niet noodzakelijk, maar accidenteel, welke wijzen zijn modi (modificaties) worden genoemd.

Zoo is het denken attribuut van den geest; bepaalde voorstellingen zijn modificaties van het denken. De ruimte is attribuut van de lichamelijke natuur; de figuren zijn modificaties van de ruimte. De substantie Gods heeft alleen attributen, geen modi. De verschillen tusschen substantie en attributen, of tusschen verschillende attributen, noemt Descartes rationeel; die tusschen substantie en modus, of tusschen verschillende modi, noemt hij modaal.

In de lichamen kan zich niets geestelijks mengen. De geest denkt alleen, het lichaam heeft alleen uitgebreidheid; zij sluiten elkaar volkomen uit. Derhalve is Descartes' leer *dualistisch.* Deze tweeheid in zijn leer weet hij niet door rationeel denken tot eenheid te brengen. Hij heeft aan zijn definitie van het substantiebegrip, en door meer dan één substantie aan te nemen, van 't begin af een breuk in zijn stelsel

gemaakt, die nooit te herstellen is. Toch ziet Descartes in den mensch zelf de gescheiden substanties vereenigd, al weet hij het niet rationeel te verklaren. Geest en lichaam zijn twee afzonderlijke substanties; zij hebben niets met elkaar gemeen; — doch in het wezen van den mensch zijn de beide elkaar uitsluitende substanties vereenigd. Dit blijft volgens de principes en in de uitwerking van zijn leer iets onbegrijpelijks.

Door het metaphysische probleem tot een anthropologisch te maken, door het philosophisch dualisme der substanties, hoe klaarblijkelijk als zoodanig ook in den mensch, vereenigd voor te stellen, heeft hij zijn dualisme niet verklaard. Rationalistisch blijft de tweeheid der afzonderlijke substanties geest en lichaam, of ziel en lijf, bestaan, al bestaat niettemin anthropologisch voorgesteld, n.l. in den mensch, de eenheid. Nu noemt Descartes de samenkomst der verschillende substanties een „unitas compositionis" en niet een „unitas naturae." Doch reeds prinses Christine bracht hem door haar vragen omtrent die eenheid in verlegenheid. Hij moest bekennen dat de menschelijke geest niet in staat was naast het gescheiden zijn de vereeniging der substanties te verklaren. Hij noch zijn volgelingen ontkomen aan de apori eener tweespalt van wezenheden als *geest* en *lichaam*, substanties die elkaar uitsluiten, en noch metaphysisch (rationeel) gedacht noch anthropologisch voorgesteld, volgens zijn principes een verstandelijk en redelijk te begrijpen eenheid kunnen vormen. Er blijft een „onverklaarbaarheid" bestaan, die men, uitgaande van de gestelde beginselen eener tweeslachtige substantie-leer, als zoodanig heeft te aanvaarden.

Zoo aanvaardden haar o.m. Malebranche en Geulincx als een onverklaarbaarheid in rationeel opzicht. Het lumen rationale bracht dus al dadelijk, nadat het ontstoken was, geen licht in de duistere tweespalt der substantieleer. Al

mochten Geulincx en Malebranche de „onverklaarbaarheid" theologisch opvatten, en de vereeniging der substanties in den mensch het grootste wonder der wereld, door God bewerkt, achten, — verklaard is zij daarmee niet. Men stelt zich dan het bestaande verband occasioneel voor, — de vereeniging zelf ontstaat door den vrijen wil van God. Het onderscheid van een „causa occasionalis" en een „causa efficiens" betreft de reeds aanvaarde vereeniging, doch niet de werkelijkheid van het vereenigen, de werkelijke waarheid der eenheid zelf.

De „occasionalistische" philosophen, die het metaphysische probleem anthropologizeerden, hebben, door de vereeniging voor een goddelijk *wonder* te verklaren, het inderdaad eer verduisterd dan verklaard. [1])

Dan zien wij bovenal Spinoza beproeven, en voorloopig met schitterend gevolg, om het principiëele dualisme van Descartes en zijn volgelingen en voortzetters monistisch op te lossen. „Deus sive Natura" is de eenige en absolute Substantie. Doch ook Spinoza heeft de oude tweespalt der philosophie [2]) vóór hem, waarvan hij ten deele afhankelijk was, gehandhaafd in de dualiteit der attributen denking en uitbreiding. Straks Spinoza's leer dieper onderzoekende en beoordeelende, gaan wij, in dit historisch overzicht, van diens eenheidsleer der substantie over naar de daaraan tegengestelde veelheidsleer der substanties van Leibniz.

1) Vgl. P. H. Ritter. Aan het einde van zijn werk over het Substantie-begrip weet ook deze niets beters mee te deelen dan dat het Substantie-begrip „van oorsprong psychologisch" zou zijn. Hij bedoelt *psychisch*, — want het zou zijn plaats in het „gevoel" vinden (471). Ten slotte verwijst hij na „vruchteloos zoeken" met „ootmoed" naar het „Mysterie".

2) Ook John Locke erkende in de *ektypen* (van de *archetypen* te onderscheiden) der samengestelde voorstellingen, die hij ook objectieve werkelijkheid toekende, *substanties*. Hij onderscheidde dan verder lichamelijke en geestelijke substanties. (Vgl. Descartes' substanties en Spinoza's attributen). An Essay concerning human Understanding. (II. II. 1, XII 1-2, XXIII. 1 v. v., XXXI. 13, IV, IV. 1-5.).

„Volgens Spinoza," zegt Leibniz, „is er slechts ééne Substantie. Hij zou gelijk hebben indien er geen Monaden waren." Leibniz ontkende de *eenheid* der Substantie om de *veelheid* der Monaden te kunnen erkennen; want tot het begrip van een veeleenigheid, die beide zou kunnen laten gelden, was hij nog niet toe gekomen. In Leibniz' Monadologie wordt de substantialiteit van tallooze ondeelbare eenheden erkend. Het ding, het individu, de oorspronkelijke eenheid, de *monas*, is een substantie. Leibniz' beginsel is het polaire, het eenzijdige, tegendeel van het Spinozistische. In zijn leer der metaphysische eenheden, die in een gepraestabileerde harmonie verkeeren, bestaat geen dualiteit maar *pluraliteit* van substanties. In verband daarmee is zijn kosmologie in strijd met zijn theologie: de talloos vele Monaden, de eindeloos vele substantiëele eenheden, omvatten, ook omdat zij geen eenheid vormen, nooit de absolute substantie Gods, die zonder eenheid niet denkbaar is.

In de philosophische leeren der drie grootste metaphysische denkers vóór Kant is getracht het begrip der substantie absoluut te maken, als het volstrekt ware voorgesteld, op drie verschillende wijzen: op de wijze der *tweeheid* (dualiteit) der elkaar uitsluitende substanties door Descartes (met de onverklaarbaar genoemde en toch aanvaarde vereeniging in anthropologischen zin); op de wijze van de eenzijdigheid of eenzijdige gesteldheid der *eenheid* door Spinoza (met een overblijfsel van Cartesiaansch dualisme in de attributen); en op de wijze der *veelheid* door Leibniz (waardoor hij met zijn Monadologie in strijd komt met zijn Theodicee, die zonder eenheid niet denkbaar is).

God of Substantie, het oneindige, onbegrensde en onbepaalbare Absolute, gesteld als het *objectieve*, dat het subjectieve buiten zich sluit, kent volgens Spinoza geen zelfbewustzijn; het kan zichzelf dus niet kennen. De

Substantie is daarmee als het volstrekte object hetzelfde als het Ding an sich. Ook het Kantische ding op zichzelf — dat dus geen ding voor óns is — staat buiten onze kennis. Kant's Ding an sich, eveneens het absolute object zijnde dat alle subjectiviteit uitsluit, is niets anders dan het in alle verschijnselen of accidentiën toch buiten onze waarneming en kennis verblijvende substantiëele wezen, Spinoza's Substantie. De Substantie is in de Spinozistische voorstelling zonder zelfbewustzijn, en staat — ongerekend het in de attributen en modi gestelde formalisme van ons verstand — met haar oneindige eigenschappen buiten onze kennis. Evenals het Ding an sich is de Substantie zonder zelfbewustzijn. Toch heeft Spinoza, in een oogenblik van hooge verheldering des geestes, het zelfbewustzijn der goddelijke substantie, der substantie Gods, gedacht: onze liefde tot God is de liefde van God tot zichzelf. [1]) In deze woorden is bovendien het beginsel uitgesproken van een ongescheiden onderscheiden zijn van God en Mensch. Evenwel kunnen in 't algemeen de Spinozistische Substantie noch het Kantsche Ding an sich opgevat worden als een persoonlijkheid. Zij zijn niet subjectief [2]), — zij zijn geen Geest.

Aan het volstrekte object ontbreekt, in beider opvatting, de reflectie in zichzelf, de werkelijke en voor ons begrijpelijke geestelijkheid. En het Absolute als Geest begrijpen is in beginsel de mogelijkheid erkennen van ware philosophie. Het Absolute als Geest erkennen is het als werkelijk

1) Spinoza. Ethica. V. Propos. XXXV, XXXVI.

2) David Hume bespreekt doch ontkent in „Treatise on Human Nature" een objectief bedoelde substantie; daarbij spreekt hij ook over de substantie van het Ik. (I. IV, VI).

Ook Berkeley ontkent eigenlijk het substantiëele; zijn geestelijke substantie (mind) heeft geen zelfstandigheid, is een stroom van voorstellingen. (Treat. conc. the Princ. of hum. Knowledge (§§ 16-17, §§ 135-138.)

of werkzaam begrijpen in alle waarheid van zuivere wetenschap of wijsbegeerte.

Maar laat ons nog eenige oogenblikken nader de waarheid trachten te zien door de glazen die Spinoza ons geslepen heeft.[1]) Met een zinspeling op zijn beroep zegt een rijmpje: „In het slijpen van die glase Was hij een overgroote base"; — was zelfs niet Huygens naijverig op de zuivere vergrootglazen welke die jood Spinoza sleep? Het waren ook — al zijn er later veel zuiverder geslepen volgens betere methode — allerminst gewone vensterglazen, waar de mensch gewoonlijk de wereld door ziet. Spinoza zelf zag er de wereld vergroot door, vergroot in zijn geest. Hij zag er niet slechts den mikrokosmos vergroot door, maar ook zag hij den makrokosmos helderder en zuiverder dan de gewone sterveling door zijn vensterglazen. Ook nam Spinoza geen gelijkvloersch standpunt in, maar een hooger, verhevener: hij zag de wereld sub specie aeternitatis [2]), van het gezichtspunt der eeuwigheid.[3])

Het absolute, het absoluut oneindige wezen (ens absolute infinitum), door Spinoza Substantie genoemd, evenals door Descartes vóór hem, den vader der nieuwe wijsbegeerte, werd in het begin der oude wijsbegeerte weinig anders genoemd. Het Oneindige (*τὸ ἄπειρον*) en het Onbepaalde (*τὸ*

---

1) Het Spinozisme wordt volledig gekend uit de Ethica, de beide Staatskundige Tractaten (de Tractatus politicus en de Tractatus theologico-politicus) en uit de brieven.

2) Spinoza. Ethica V. Prop. XXIX, XXX, XXXI.

3) De Spinozist Meijer zegt daar prijzend bij, dat Benedictus d'Espinoza de wereld met blijmoedigheid aanschouwde: „van boven en van de zonzij." Is dat een lof voor de wijsbegeerte? Is Schopenhauer's of Hartmann's philosophie er minder om, vergeleken met Spinoza's leer, omdat zij pessimistisch is? Is de „lachende" wijsgeer (Demokritos) grooter denker dan de „weenende" (Herakleitos)? — De wijsbegeerte moge het gemoed als moment hebben, — de ware wijsheid is alle gemoedelijkheid te boven. Ook Spinoza lijkt in zijn leer en leven meer de gelijkmoedige dan de blijmoedige. Zijn „beatitudo" is in haar verhevendheid zeer kleurloos.

ἀόριστον) b.v. van Anaximander als de wereldgrond, het oerwezen der dingen, voorgesteld als het bestendige wezen in al het onbestendige, vormen bijna dezelfde namen voor hetzelfde wezen. Het Oneindige, het Apeiron, van dien ouden wijze is in wezen niets anders dan de oneindige substantie van den grooten wijsgeer van den nieuwen tijd. En waar de nieuwe wijsgeer de substantie „God" (Deus) noemde, daar noemde de oude wijze het Apeiron ook „het Goddelijke" (*τὸ θεῖον*). Ook het „zijn" der Eleaten, voornamelijk dan van Parmenides, als de abstractie van alle bepaaldheid in ruimte en tijd, waaraan ook juist alle bepaaldheid *ontkend* werd, is te vergelijken met het nieuwe substantiebegrip. Kenden Cartesius en Spinoza aan de Substantie het attribuut van het 'denken' toe, Parmenides kende het 'denken' aan het Zijn toe; terwijl op deze identiteit van 'zijn' en 'denken' het Cartesiaansche „cogito ergo sum" verrassend veel gelijkt.

Er is hier aan de Substantie in het attribuut der denking een subjectief geestelijke kant te bevroeden, die echter door de stichters en aanhangers dier leeren ontkend wordt. Tot ware geestelijkheid, waarin zelfbewustzijn (reflectie in zichzelf, kennis van zichzelf, zelfbegrip) en werkelijkheid (werkzaamheid) verondersteld is, brengt de alleen objectieve Substantie het in die voorstelling niet. Maar in de Goddelijke *zelfliefde* [1]) van Spinoza's Substantie-God is desniettemin *zelfbewustzijn* te erkennen, — dat evenwel door dien wijsgeer elders ontkend en door zijn aanhangers niet begrepen wordt.

Deze schemering echter van *zelfbewuste geestelijkheid* wordt eerst verhelderd in de doordenking van het ware substantie-begrip, dat niet meer vastligt aan de ankertouwen

1) Spinoza. Ethica. V. Propos. XXXV. Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat. - Vgl. de daarop volgende stelling.

van Cartesiaansche en Spinozistische wiskunstigheid, geankerd op gronden van axioma's, definities, stellingen en bewijzen. Niets wordt 'bewezen' dan hetgeen al van te voren was vastgesteld. De *waarheid* wordt niet 'bewezen' maar redelijk *begrepen*. In de logische of redelijke zelfbepaling des Begrips doorbreekt de Substantie haar te enge grenzen van objectiviteit en noodzakelijkheid, om met de subjectiviteit één wordende zich te verruimen in de vrijheid der Idee.

Naast de overeenkomsten van het begrip der Substantie in de nieuwe wijsbegeerte met het Oneindige en het Zijn der oude philosophie, kan men gelijkenis vinden van de Idee, in de logica Begrip geheeten, waarin zelfbewuste geestelijkheid en werkzaamheid (werkelijkheid) voorondersteld is, met wijsgeerige gedachten der Oudheid, b.v. met Anaxagora's wereldvormende „rede" (nous), en vooral met Herakleitos' „logos", die werkelijk de wereld beheerscht en bestuurt. [1]) Een treffende overeenkomst tusschen oud en nieuw bestaat in de tegenstelling van noodzakelijkheid en vrije (zelfbepalende) werkzaamheid, waar n.l. Demokritos met zijn „noodzakelijkheid" of „noodzakelijke voorbeschikking" (ἀνάγκη) tegenover Anaxagoras' vrije „wereldvormende" „Nous" in denzelfden zin staat als de „noodzakelijkheid" der Spinozistische Substantie staat tegenover de vrije „zichzelfbepalende" en „zichzelf-verwerkelijkende" Hegel'sche Idee. [2]) In zoover is de tegenstelling van zelfbepaaldheid (vrijheid) en noodzakelijkheid niet zuiver, dat noodzakelijkheid als bepaaldheid

1) Vgl. Diog. L. IX. 1. — Hippol. refut. IX. 10. — Marc. Ant. IV. 46.

2) Betrekkelijk wisselend is de naam voor het begrip der substantie (het blijvende, zelfstandige). Zoo b.v. Herbart's „Realen", de zijnde of wezende dingen, zich eeuwig handhavende en gelijkblijvende met hun eigenschappen. Herbart's „Realen" gelijken veel op Leibniz' „Monaden". Zij herinneren ook aan Demokritos' „Atomen" (en aan de atomen der nieuwere natuurwetenschap). Zij zijn ook te vergelijken met het Eleatische Zijn, doch in veelheid gedacht. Demokritos' atomen staan in hun veelheid tot het Eleatische één-zijn ongeveer zooals Leibniz' monaden en Herbart's realen staan tot Spinoza's éene substantie.

staat tegenover toeval of onbepaaldheid, terwijl zelfbepaaldheid de ware eenheid is van bepaaldheid en onbepaaldheid. Zoo begrijpt de Rede of Idee de noodzakelijkheid der substantie in zich als moment of factor van redelijke werkelijkheid, zoowel als het moment der onbepaaldheid, dewijl in de zelfbepaling of vrijheid der Idee beide momenten meedoen in eeuwige zelfverwerkelijking.

Het begrip der substantie is dus geen tijdelijke voorstelling of gedachte naar deze of gene leer gesteld of verzonnen, maar in alle tijden een eeuwig moment der volstrekte Idee. [1]) Het is niet de historisch opgenomen in een abstract schematisme ondergebrachte kategorie der substantie (Inhärenz), zooals Kant haar plaatst in zijn kategorieëntafel. Het is niet het, hypothetische of metaphysische, *ding* met zijn, zintuigelijk waarneembare, *eigenschappen*, maar werkelijk begrip, moment der waarheid. [2])

Zuiver logisch begrepen is de ware verhouding die van substantialiteit en accidentialiteit, welke als werkelijkheid negatief (met het oog op de substantie, het wezen) en positief (met het oog op de accidentie, het verschijnsel) in eenen is. De Substantie verwerkelijkt zich in de accidentiën, welker totaliteit zij is, met oorzakelijkheid en noodzakelijkheid. Zij is oorzaak — vgl. oorspronkelijke zaak —, en verwerkelijkt zich noodzakelijk oorzakelijk (causaal), en is zoodoende als „causa sui" zichzelfbepalende oorzaak of vrije oorzaak... des heelals. In de natuur vooral blijkt de logische verhou-

1) Vgl. Hegel. Encyclopädie §§ 149—160. Vgl. §§ 572—577.

2) Kant K. d. r. V. 106. Vgl. Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz (224). In Kant's kategorieën-tafel komt onder de relatie-begrippen de Substantie voor naast de accidentiën, in den zin van begrip onzer aprioristische kennis. Deze kategorieën zijn meerendeels historisch opgenomen, in een abstract schema gevoegd, doch niet logisch doordacht en in een werkelijk systeem gebracht. Er zijn veel meer kategorieën dan deze 12 of 16 (met de hoofden).

ding in het zich stellen van oorzaak en uitwerking, als causaliteit begrepen; waarbij dan in elke manifestatie op zichzelf beschouwd, in de actie en reactie, een identiteit beseft wordt, welke in de wisselwerking (wederkeerige werking) de bepaalde gesteldheden in zich heeft opgeheven. De zelfstandigheid is dan de oneindige verhouding tot zichzelf, zoodat de „causa sui" in logischen zin de zelfbepaaldheid des Begrips blijkt en in alomvattendheid de vrijheid der Idee beteekent.

Het absolute als werkelijke Idee, als werkzame Geest, begrijpen, is ware philosophie. Na Kant's begrip van het Ding an sich, waarin Spinoza's onwerkelijke, in eigen onwerkzame objectiviteit verblijvende, Substantie nóg eens gesteld is, ontstaat uit Kant's levenwekkend kritisch *subjectivisme* — zijn objectivisme betreffende het ding op zichzelf is doodsch te noemen in vergelijking met zijn subjectief kriticisme — met Fichte het *subjectieve* idealisme, waartegenover met Schelling het *objectieve* idealisme ontstaat, totdat in Hegel subjectief en objectief idealisme vereenigd worden samengevat in het *absolute* idealisme.

De Idee *subjectiveert* zich in Fichte's leer. Hij zag in het Ik en de noodzakelijke handelingen van den wil de ontwikkeling des Geestes, waarin de wereldevolutie geschiedt. In Schelling's leer, waarin het Spinozisme terug te vinden is, *objectiveert* zich het Absolute. Doch het absolute is dan niet meer substantie, maar Idee. Het Ik en het niet-Ik zijn potenties op een gemeenschappelijke basis, het wezen der dingen. Dit oerwezen wordt ook gesteld als de totale indifferentie van het subjectieve en objectieve. In dit onverschillige wezen is de starre substantie en het doodsche Ding an sich te herkennen. Maar toch is in Schelling's objectief *idealisme* de Spinozistische substantie vergeestelijkt, geïdealizeerd, al blijft zij eenzijdig indifferent object, objectieve Idee.

Doch in het absolute, sub- en objectiviteit vereenigende, Idealisme, wordt de Substantie voortbepaald tot het ware Begrip. De Substantie wordt redelijk doordacht, doordat zij zich van zichzelf onderscheidt, zich in zichzelf reflecteert, tot zelfbegrip komt. Zij stelt als en in eigen objectiviteit het subjectieve tegenover zich, dat zij in het volstrekte Begrip aan zich heeft. [1]) In het Begrip vereenigt zij zich met haar tegendeel. De noodzakelijkheid der Substantie, door Spinoza in God al *vrije noodzakelijkheid* genoemd, komt in de vrije zelfbepaling van het denken tot *vrijheid* of *zelfbepaaldheid* in het Begrip. In het Substantiebegrip wordt niet alles begrepen. De Substantie blijkt voor hoogere volmaking vatbaar te zijn.

Na deze voleindiging is de Substantie niet meer Substantie zonder meer, maar iets hoogers: het Begrip. Alle waarheid wordt begrepen in de objectief-subjectieve of absolute veeleenigheid des Begrips.

In Spinoza's leer heette de Substantie het „Absolute", — doch aldus heette zij op voorbarige wijze. In de encyclopædie des Begrips blijkt het begrip der Substantie een hoog moment van het Absolute, niet het Absolute zelf. Zij is niet de volkomen waarheid. De waarheid is de absolute Idee. Zoo is dus de ware uitkomst van de wiskundige som der Spinozistische redeneering. De Spinozistische „vrije noodzakelijkheid", aan de Substantie toegekend, is wel begrepen de vrijheid of zelfbepaling der Idee. [2]) Deze uitkomst is de waarheid, de ware Idee, in haar stelsel, dat zij zelf schept en eeuwig herschept, een encyclopædie van begrippen als de *betrekkelijke waarheden* of momenten der *volstrekte waarheid*.

---

1) Vgl. Bolland. Collegium Logicum 56, 93, 249, 444 v.v., 620 v.v., 637, 647 v.v., 697. — Hegel. Encyclopädie § 150-159.

2) Vgl. Bolland. Collegium Logicum. 620 v.v. — Hegel. Encyclopädie § 158, 159. – J. E. Erdmann. Grundriss der Logik und Metaphysik. § 132.

In zelfbepaling der ware vrijheid bouwt de Idee in haar eigen element het volstrekte stelsel der waarheid op. Wat overal en ten allen tijde wetenschap mag heeten, komt in haar zuiverste gestalte aan 't licht als waarheid of begrepen wijsheid in het encyclopædische stelsel der Idee, den kringloop der zuivere begrippen. In dat licht blijkt de substantie, een hoog en veel-omvattend begrip, nog voor doordenking en volmaking vatbaar. In haar eenzijdige objectiviteit, die alle subjectiviteit uitsluit, omvat zij niet alles. En in hare noodzakelijkheid, die als bepaaldheid tegenover de onbepaaldheid staat, sluit zij nog volstrekt niet de vrijheid in.

Doch reeds Spinoza heeft het bestek der substantiegedachte in een oogenblik van geniale begripsverheldering overschreden, — hetgeen door veel Spinozisten niet gezien wordt. In de „vrije" noodzakelijkheid heeft hij den weg gewezen naar de zelfbepaling der Idee, — der Idee, die zich als het bij uitstek objectieve en noodzakelijke stelt als substantie, om dan in verdere of meeromvattende zelfbepaling de objectiviteit in subjectiviteit en de noodzakelijkheid in vrijheid te verkeeren, door de substantie in zich op te nemen en op te heffen tot zichzelf. In de Idee is de substantie eerst tot de vrijheid der zelfbepaling toe gekomen, al door Spinoza voorspeld. De Idee is objectief en subjectief in eenen. Zij is ook bepaald en onbepaald in eenen. Zij is *alles* in *eenen.*

Reeds Herakleitos heeft, in nog zuiverder zin dan de Eleaten, de diepzinnige en zuiver redelijke gedachte geuit: „Wanneer gij niet mij maar de Rede (*λόγος*) verneemt, is het wijs er mee in te stemmen, dat alles één is". [1]) Het is ook volgens den duisteren Wijze van Ephesos de Rede „die alles en allen te besturen weet". [2]) De eenheid van objectiviteit en subjectiviteit is een der wijzen van de vol-

1) Hippol. refut. IX. 9.
2) Diog. Laert. IX. 1. — Vgl. Marc. Ant. IV. 46. — Hippol. refut. IX. 10. —

strektheid of absoluutheid der Idee. De eenheid van bepaaldheid en onbepaaldheid is de *zelfbepaaldheid* of *vrijheid* der Idee, een zuiverder uitdrukking der „vrije noodzakelijkheid".

In de volstrekte Idee is alles betrekkelijk, is alles moment, doet alles in werkelijkheid en waarheid mee, — ook de substantie, een hoog en veelomvattend begrip, waarin alles tezamen komt wat vóór Spinoza en in zijn leer naar waarheid doordacht is. Maar deze substantie is opgenomen en begrepen in de volstrekte Idee. In de volstrekte Idee is alles betrekkelijk: alle betrekkelijke begrippen, ook de substantie, die niet alles in zich bleek te bevatten, vormen in hun eenheid en veelheid de veel-eenigheid der Idee.

Zoo is de Idee eenheid in veelheid van ware begrippen, zooals zij zich ook eeuwig stelt in haar eenheid met veelheid van begrijpelijke waarheden. De Idee of het Begrip is de ware veeleenigheid of veeleenige waarheid. Te begrijpen is deze veeleenigheid, door eenheid in veelheid, veelheid in eenheid te begrijpen. De Idee is in waarheid slechts methodisch na te gaan en systematisch te begrijpen in de methode of denkgang en in het systeem of stelsel van begrippen, welke zij zelf bepaalt. Deze zelfbepaling van methode of denkgang — waarin alle bijzondere methoden zijn opgenomen —, en van systeem of stelsel van begrippen —, waarin alle bijzondere stelsels zijn begrepen —, is de zelfbepaling der volstrekte veeleenige Idee in haar encyclopædie of kringloop van betrekkelijke waarheden.

BESPIEGELINGEN OVER DE MENSCHELIJKE INDIVIDUALITEIT.

DOOR

DR. J. D. BIERENS DE HAAN.

I. **Het vraagstuk der individualiteit ligt aangeduid,** maar niet opgelost, **in deze uitspraak:** elke mensch is een waardelooze grootheid in het wereldproces, maar niemand kan *zichzelf* een waardelooze grootheid achten. Ten opzichte van elke individualiteit geldt dus een dubbele beschouwing: vooreerst dat zij waardeloos is, ten tweede dat zij het niet is.

Lichten wij deze stelling nader toe. Te zeggen, dat elke mensch een waardelooze grootheid is in het wereldproces, beduidt niet dat het wereldproces ook zonder menschen (d.i. zonder individualiteit) zijn loop kon hebben; en ook niet dat bepaalde karaktereigenschappen in bepaalde tijden voor het wereldproces misbaar waren. De groote scherpzinnigheid te zamen met idealen zin en zedelijken moed, gelijk in Socrates voorkwam, was onmisbaar voor de geestelijke evolutie van Athene; maar het was niet noodig dat deze kombinatie van eigenschappen zich voordeed juist in den zoon van Sofroniscos en Fainarete. Werkten de behoeften des tijds mede tot de verwekking van een leidenden figuur, dan zou toch de mogelijkheid niet zijn uitgesloten, dat Socrates op jeugdigen leeftijd gestorven

was, en dat een andere telg van Sofroniscos, of de telg van een anderen Athener de voortstuwende kracht in de Helleensche beschaving had aangebracht. Zoo kan men gereedelijk toegeven de vervangbaarheid van Socrates door een ander; als juist deze mensch is hij in het wereldproces van onwaarde. Niet de eigenschappen door zekeren persoon bezeten, maar zijn individueele figuur is het misbare. Ieder mensch is vervangbaar; hij heete Apollonios van Tyane, Innocentius de derde, Johannes Calvijn, Baruch Spinoza of Zacharias Smit.

De tweede uitspraak onzer stelling, tevens keerzijde der eerste, luidt: dat niemand *zichzelf* een waardelooze grootheid noemen kan.

In schijn kan dit wel; men kan over zich spreken alsof men deze „zich" buiten zich dacht; alsof men met een ander dan zich te doen heeft. Wie gekscherend over zichzelf spreekt doet zoo. Men kan zich objektiveeren en overplaatsen in de massa der medemenschen, en zich even misbaar schatten als deze. Zou de wereldhistorie een anderen loop hebben als ik niet daarbij ware? Geenzins. Al had ik de vliegmachine uitgevonden, dan zou toch, bij mijn afwezigheid, een ander het hebben kunnen doen.

Maar deze mogelijkheid van zelf-objektiveering weerspreekt onze stelling niet; juist omdat men eerst zich *objektiveeren* moet om zich aldus te niet te doen. Bij deze objektiveering hebben wij ons „zelf", dat niet objekt maar subjekt is, gepasseerd en is dit geschied, dan is reeds het onderscheid vervallen tusschen den mensch-voor-zich en den medemensch, het andere wezen.

Al wat ik objektiveer en dus buiten mij denk, niet als kern mijns wezens zelf, kan worden weggedacht en van onwaarde gerekend. Een mensch kan zijn verdienste miskennen, zijn inzichten voor onjuist houden, zijn karakter-

eigenschappen voor onbelangrijk, dit alles betreft zijn *empirische* (geobjektiveerde) persoon. Zelfkritiek en zelfbeschuldiging zijn tot zoover mogelijk, Zijn *zelf* echter onttrekt hij aan deze hoedanigheden die hij beoordeelt. Wie zijn leven haat, haat het om zijn *zelfs* wil; en wie zich beschuldigt, handelt uit geloof in zichzelf. Geen mensch laat zijn zelf los; „zelf" is de mensch alleen voor zich.

Maar hij is niet alleen voor zich; hij is ook voor een ander; hij is eenerzijds subjekt, anderzijds objekt.

Individualitelt is de eenheid dezer twee. Dat wij tweezijdig zijn, subjekt en objekt tegelijk, is grond der tweezijdige waardeering elker individualiteit, als waardeloos en als waarde-vol (Zie VIII).

II. De Individualiteit is gegeven in het ik-bewustzijn.

Er moet een punt zijn in de ervaarbare werkelijkheid, waar wij de individualiteit aantreffen. Zoo wij haar probleem stellen, is althans het probleem niet door ons uitgevonden, maar gevonden. Wij hebben het niet gemaakt, maar het is gegeven.

Op het oogenblik, dat wij „ik" zeggen, stelt zich het probleem. In het ik-bewustzijn ligt het vóór ons. En, kan eerlijk het ik-bewustzijn voor een ervaarbaar feit gehouden worden, dan is de individualiteit in het ik-bewustzijn ervaarbaar. Hier komt zij aan de oppervlakte, zoodat er ook geen ervarend en van alle metafysika afkeerig mensch is, die niet de menschelijke individualiteit erkennen zou. Alleen over het individualiteits*begrip* kan verschil bestaan.

Een begrip der individualiteit heeft dus te rekenen met het ik-bewustzijn. Wat gegeven is, kan niet gepasseerd worden, en zoo moet allereerst onderzocht wat in het ik-bewustzijn ligt opgesloten. Het begrip der individualiteit kan echter niet als een gezonken gouden beker uit deze bron

zoo maar worden opgehaald; het wordt niet *uit* ontleding van het ik-bewustzijn te voorschijn gehaald; maar het moet, gewonnen zijnde, de feiten begrijpen die in het ik-bewustzijn gegeven zijn. Zoo is het noodig dat een onderzoek naar de individualiteit aanvange bij een ontleding van het ik-bewustzijn.

Het *begrip* echter wordt afgehaald van elders, namelijk uit de opvatting van de werkelijkheid als geheel.

III. **Het ik-bewustzijn omvat drieërlei**: HET, HIJ, IK.
HET is het onpersoonlijke.
HIJ is het persoonlijke.
IK is het eigenpersoonlijke.

In het ik-bewustzijn ben ik allereerst bewust van HET.

Al wat ik aan mijzelf denk of voorstel, objektiveer ik; denk het buiten mij *zelf*, buiten het zelf als zoodanig, en maak het dus onpersoonlijk.

Alle bepaaldheid van mijn wezen wordt onpersoonlijk gedacht; leeftijd, signalement, familiebetrekking. En niet slechts wat aan de uitwendige zijde van mijn bestaan toebehoort, maar evenzoo karaktertrekken en eigenschappen, die tot mijn innerlijke natuur zijn te rekenen: haatdragendheid, vergevensgezindheid, genotzucht, dorst naar kennis, schuwheid. Daarbij de psychische verrichtingen: het voorstellen, redeneeren, begeeren en doelbeoogen ... dit alles te zamen vormt het komplex van mijn innerlijk bestaan; het *objekt-ik*. Het objekt-ik is het ik, uit zijn subjekt-zijn geabstraheerd, het ik, voorzoover het niet Subjekt is. Men kan zeggen: het ik, voorzoover het niet „ikzelf" is. Het ik nu, in dit opzicht, is niet het persoonlijke, maar het onpersoonlijke. Het is HET.

Elke individualiteit heeft een deel onpersoonlijkheid aan zich.

Zij is ten deele produkt van ras, geslacht en omstandigheden. In haar is een stof verwerkt, die van elders komt. Het verwer*kende*, ziedaar het persoonlijke zelf, maar de verwerkte stof is komplex van elementen, waaruit deze individualiteit is opgebouwd. Al wat aan een mensch ervaarbaar is (zooals zijn karaktereigenschappen en psychische verrichtingen) behoort tot het objekt-ik. Dit is dus een ervaarbare grootheid. Het HET, dit eerste bestaansopzicht der Individualiteit, kan derhalve *empirisch-ik* genoemd worden.

Maar in het ik-bewustzijn is meer vervat dan alleen dit menigvuldige. Wij zouden uit dadelijk zelf-bewustzijn protest aanteekenen, zoo iemand ons beschreef als een komplex. De loutere menigvuldigheid bestaat in tijdsvorm en zoo zouden wij een optelsom van innerlijke gebeurtenissen zijn, indien wij niet waren ... *éénheid.*

In waarheid ligt in elks zelfervaring tweëerlei; niet slechts de menigvuldigheid, maar ook het verband dezer. Hume heeft kortzichtig het tweede opzicht voor het eerste verwaarloosd. Na alle substantialiteit als een wangedrocht te hebben verdreven, heeft hij het ik als bundel van indrukken opgevat; en gemeend bij deze opvatting te blijven, door eenvoudig de pluraliteit van het ik vast te stellen. Hij is hierin de voorganger van het moderne positivisme en is even kinderlijk in zijn vereenvoudiging der ik-kwestie als dit. Het had hem echter tot nadenken moeten brengen, dat hij het ik een bundel genoemd had; want ingevolge deze aanduiding had hij zich kunnen afvragen, waarin toch een bundel (van psychische zaken gesproken) verschilt van een loutere menigvuldigheid. Zijn wij een *verband* van psychische faktoren, dan is het zeker belangrijk te vernemen waarin dit „verband" bestaat; ja onze belangstelling, die achter dit begrip niet ten onrechte het

heele mysterie van onze innerlijke werkelijkheid gaat zoeken, wil veel liever over dit verband worden ingelicht, dan over de menigvuldigheid van indrukken, welke door het verband wordt saamgevat.

Dit verband van innerlijke feiten, doet zich voor als een samenhang, waarbij het eene feit terugwijst op het andere, niet als een kausaal verband of als de onderlinge gemeenschap en wisselbetrekking der deelen van een organisme. Maar het doet zich voor op unieke wijze, nl. als de *herhaling van eenzelfde moment* aan alle innerlijke feiten. Elk bewustzijnselement kan, na eenmaal te zijn voorgekomen, voor goed van het tooneel verdwijnen: het behoeft zich niet te herhalen. Maar dit ééne moment komt bij alle terug. Hetzelfde herhaalt zich even gestaag als het „praeterea censeo Carthaginem delendam esse" zich herhaalde bij elke redevoering van Cato den oude.

Het verband der innerlijke feiten bestaat dus hierin, dat elk dezer zich *betrekt* op een zelfde moment, welk moment is het *konvergentiepunt* aller innerlijke toestanden. Dit punt verliest zich dus niet te midden der innerlijke feiten en abstraheert zich niet tot louter samenhang zonder meer; maar het blijft zich van deze feiten onderscheiden. Het herhaalt zich aan alle, daar het in geen van alle opgaat.... evenmin als ooit het *subjekt* zich in het objektieve verliest. Maar het subjekt handhaaft en behoudt *zich*, terwijl het zich aan zijne objekten stelt.

Hier is dan het tweede element van het ik-bewustzijn gelegen: het innerlijk bestaan wordt in dit opzicht niet meer als „Het" gekend; doch het is HIJ geworden. HIJ is het psychisch komplex in dit opzicht, dat het een konverguntie-punt heeft. Wanneer ik een bewustzijn aanmerk als „hij", doe ik niets dan het menigvuldige aannemen als een veelheid aan hetzelfde... doch daarbij reken ik ditzelfde

nooit als band der menigvuldigheid zonder meer. Een persoon erken ik niet, waar ik alleen maar psychische toestanden optel, door samenhang gekenmerkt (een dosis denkkracht, levenslust, naastenliefde en fijngevoeligheid tot één som bij elkaar gesteld, zijn geen persoonlijkheid); maar waar ik deze toestanden de vertegenwoordigers acht van Hetzelfde. In het Hij erken ik een identiteit, die zich van den inhoud des bewustzijns onderscheidt. HIJ is het *persoonlijke*, gelijk „Het" het onpersoonlijke was.

De individualiteit heeft behalve het opzicht der onpersoonlijkheid, ook dat van de persoonlijkheid.

Ten derde is in het ik-bewustzijn de *eigen-persoonlijkheid* vervat. Het derde moment des ik-bewustzijns is het IK. Hier is het ik in engeren zin genomen, dan wanneer wij het ik-bewustzijn bedoelen als omvattend ook „Hij" en „Het."

„Ik" beteekent de onmiddelijkheid. Hier is meer dan het persoonlijke, want hier is een opzicht, dat wij slechts aan onzen éigen persoon toekennen. Het verschil tusschen persoon en eigenpersoon speelt zijn rol in al onze opvattingen. Ter wille daarvan achten wij elk wezen misbaar, maar kunnen er niet toe besluiten een eigen onwaarde te erkennen, en behouden een reserve, ook al moesten wij onzen geheelen bestaans-inhoud („Het") voor waardeloos verklaren. Het ik is gegeven, dadelijker dan onze innerlijke toestanden. Het konvergentie-punt, dat wij in elkeen erkennen, is hier als *onmiddelijkheid* gedacht, en dit is slechts mogelijk, zoo wij het inzien als het feit des bewustzijns zelf, d.i. als *de vorm van alle bewustzijn*, *hoe ook*. Op deze wijze is het ik als *Subjekt* gegeven. Het subjekt is het eenig onmiddelijk-bestaande. Immers elk objekt is objekt van het bewustzijn en bestaat dus krachtens dit laatste en niet uit zichzelf. Een objekt heeft onmiddelijkheid; het is

ook in zijn bestaan door een menigvuldigheid van andere objekten bemiddeld. Maar het Subjekt als vorm aller bewustheid hoe ook, is de *veronderstelling* van alle objekt en bestaat *krachtens zichzelf* Reeds in het Hij wijst de onverliesbaarheid van het konvergentie-punt, dat zich niet tot een samenhang van psychische feiten oplost, op een bestand tégenover de innerlijke gegevens van het bewustzijn. Eerst in het derde opzicht des ik-bewustzijns (nl. waar dit als IK gegeven is) is het subjekt ontsluierd. Daar wordt de volle inhoud van het ik-zijn openbaar.

Wat het echter beteekent „subjekt'' te zijn wordt in het gegevene niet mede toegelicht. Dat het subjekt als onmiddelijk-bestaande het wereld-subjekt zelf is, wordt uit geen ik-bewustzijn geanalyseerd. Wij zijn bij deze opvatting uit de psychologie in den oceaan der metafysika overgezeild.

IV. Individualiteit is veelheid en is eenheid.

Er zou geen vraagstuk der individualiteit zijn, zoo in haar niet deze tegenstelling ware vervat. En er zou evenmin een vraagstuk der individualiteit zijn, wanneer deze tegenstelling kortweg kon geboekt worden als een bizonder geval van de tweezijdigheid des bestaans in het algemeen. In de individualiteit is een *direkte betrekking* op de eenheid (Wereld-Eenheid zie VI) hetgeen in de natuur ontbreekt.

Wie zijt gij? vraagt Faust aan Mefisto. En Mefisto heeft zijn diepzinnig antwoord gereed, dat om zijn enigmatische inkleeding aan den vrager den uitroep ontlokt: was ist mit diesem Räthselwort gemeint? En gij, zoo had het Mefistofelisch vernuft kunnen voortgaan, wie zijt gij? waarop Faust even diepzinnig had knnnen antwoorden: ik ben de veelheid en de éénheid, want ik ben individualiteit.

Was ist mit diesem Räthselwort gemeint?

V. In de individualiteit is een psychisch komplex onmiddellijkerwijze betrokken op de Eenheid. Doch **waaruit bestaat het komplex?**

Zoo wij spreken van elementen of faktoren van het bewustzijn, behoort toch een nadere aanduiding het algemeene karakter dezer faktoren toe te lichten. Hume zocht de elementen in wat hij noemt „impressions", n.l. indrukken, die zich verzwakken of versterken, scheiden en verbinden. Voor Mach zijn het Empfindungen, gewaarwordingen, waaruit heel de menschelijke psyche, dit objektief deel der individualiteit, is opgebouwd.

Wat hebben deze denkers voor den geest gehad, wanneer zij impressions of Empfindungen als de faktoren van ons innerlijk vaststelden? Immers slechts een oogenblikkelijke *doorsnede* van het psychisch bestaan. Zij hebben één tijdsoogenblik genomen en in het bliksemlicht van dat eene moment onze innerlijke samenstelling beschouwd; zij zagen toen *gebeurtenissen* en besloten dat het innerlijk bestaan uit gebeurtenissen is opgebouwd. Immers een impressie of een gewaarwording is een oogenblikkelijke gebeurtenis en niet meer. Het is alsof men een koord, dat uit draden gevlochten is, doorknipt, de doorsnede met een loupe bestudeert, en tot het resultaat komt dat het koord bestaat uit puntjes van minimalen omvang, of, is vermakelijker vergelijking gewenscht: alsof een gevulde worst om zijn doorsnede voor een som van platte vlakjes werd gerekend. De doorsnede wordt hier voor het geheel genomen; maar wie, die het geheele voorwerp wenscht, zou met een doorsnede tevreden zijn? De doorsnede is voor het oog, en niet meer. Evenzoo is wie den algemeenen aard der psychische faktoren kennen wil, niet tevreden met een beschrijving eener momentane toedracht.

Waarschijnlijk zullen Hume en Mach tegen deze bestrijding aanvoeren, dat de doorsnede het geheel typeert, want dat

men gebeurtenissen te zien krijgt, waar men ook de doorsnede toepast. Altijd niets dan innerlijke gebeurtenissen, altijd niets dan momentane feiten. De worst, waar ook doorgesneden, geeft altijd weer een veelheid van platte vlakjes te zien. Maar bestaat hij daarom uit een som van deze? Is het niet duidelijk, dat de doorsneê-methode de werkelijkheid niet zichtbaar maakt, en zoo Hume in zichzelf ziet om zijn ik te kennen, is het dan niet de oogenblikkelijkheid van zulken inblik, waardoor alles in oogenblikken, gebeurtenissen, impressies, schijnt te zijn opgelost? Is deze inblik niet als de doorsnede, uit kracht van welke de werkelijkheid anders verschijnt dan zooals zij is?

Ziehier wel het geschil tusschen positivisme en ... wijsbegeerte. De positivist wenscht zich te houden aan direkte ervaring en zal de grenzen van deze niet hypothetisch overschrijden. Maar indien eens de werkelijkheid *niet* openlag voor een ervarend bewustzijn? En indien eens de afwijzing van een denken, dat uit eigen beginsel wèl verder dan de ervaring reikt, gestraft werd met het voortbrengen van zotteklap, wat dan?

Inderdaad de psyche te beschouwen als een ophooping van gebeurtenissen is geen betere kwalificeering waard. Gebeurtenissen, voorvallen, zijn slechts teekenen. Een ophooping van konkrete innerlijke voorvallen, die niets beteekenden, noch aanduiding waren van algemeene innerlijke gesteldheid zou niets anders dan een chaos zijn, waarin geen orde, regel of verband te bespeuren waren. De psyche is, zoodra zij uit zulke elementen bestaan zou, zelf onbestaanbaar; zij is chaos en wij waren met haar nog lager gedaald dan tot het primitiefste natuurbestaan. Hoe het innerlijk bestaan van Plato of van Kant als een som van zulke voorvallen zou opgevat kunnen worden, is waarschijnlijk voor den positivist, een evengroot raadsel als voor ons, die dergelijke meening voor onzinnig houden.

Het komplex der psychische faktoren (het empirisch of objekt-ik) is dus geen som van gewaarwordingen, maar een som van *potenties* (aanlegselementen). Elke innerlijke gebeurtenis is het teeken eener potentie en is slechts krachtens deze mogelijk. De potentie is het duurzame en het psychisch voorval is het oogenblikkelijke. Vroeger sprak men van phychische vermogens, en drukte daarmede beter het begrip van een psychischen faktor uit, dan door eenvoudig van gewaarwordingen of indrukken te spreken.

De vermogensleer had haar fout van afdeeling des innerlijken levens in afzonderlijke vakken, en aan die fout bezweek zij; het is echter noodig voor het gewraakte begrip van „vermogen" een surrogaat te vinden voor het opzicht, waarin de leer gelijk had, en het begrip „potentie" is daarvoor geschikt. Potentie is een duurzaam aanlegs-element, dat bij aktueele zielsvoorvallen zich openbaart, en alle voorval is er openbaring van.

Hoe komt het dat mijn afkeer van zekere geur, nadat ik een jaar lang deze geur niet had geroken, toch nog bestaat? Doordat mijn innerlijk bestaan niet uit tijdsmomenten is saamgesteld, maar uit aanlegselementen. Dezelfde voorliefde of tegenzin houdt zich in heele tijden vol; wat niet mogelijk zou zijn, wanneer het psychisch maaksel slechts bestond uit gewaarwordingen, want deze sluiten geen konsekwentie in.

Zoo bestaat de ziel, dit objektief gedeelte der individualiteit, uit aanlegselementen of potenties.

Van deze geldt in eerste plaats dat zij zijn *instinktief*; zij zijn de aandrangen, waaruit elk wezen opgebouwd is; en deze aandrangen zijn de keerzijde van onbewuste voorstelling. Het voorstellen is al evenzoo een potentie als de aandrang. Het is een verrichting of werkzaamheid en dus niet maar een gebeurtenis of innerlijk voorval.

In de tweede plaats geldt van ze dat ze zijn *chaotisch*.

De innerlijke orde der psyche is niet van den aanvang af gegeven, maar is het gevolg van het overwicht des subjetks in dit objektieve. De Idee is het beginsel der orde in dien chaos; en zoo is ook het komplex der psychische faktoren als zoodanig ordeloos; het is slechts ordelijk, voorzoover het uit het subjekt (= de Idee) geordend is. In de voorliefden en tegenzinnen eener individualiteit is dan ook dit chaotisch karakter nooit geheel weg te krijgen, en het is door geen psychologische statistieken te verhelpen. Dat iemand een afkeer heeft van gedroogde appelen en een voorliefde voor roode haren, terwijl hij liever reseda ruikt dan seringengeur, is een kombinatie van gesteldheden, die geen onderling verband houden.

Het psychisch komplex is een komplex van instinktieve en chaotische potenties. Het is aan deze dat het subjekt zich gelden doet. Zoo is elke individualiteit een in lageren of hoogeren graad geordend wezen; en de ordening bestaat in het overwicht, dat van het eene of subjekt, op het vele, de loutere menigvuldigheid van ons innerlijk bestaan, geoefend wordt.

VI. **De individualiteit is geen ik-monade.** Zij is geen bizondere substantie. In Plato's Paedon ligt de oorsprong dezer monadenleer; want dáár voor het eerst wordt de enkelvoudigheid en onvergankelijkheid der ziel, als bepaald wezen tegenover den tegengestelden aard des lichaams uitgespeeld. Bleek voor latere overweging, dat ook de ziel (het psychisch bestaan) haar menigvuldigheid had, en dat zij niet als enkelvoudigheid tegenover het lichamelijk bestaan kon worden aangeduid — dan werd hierop gevonden, dat de individueele ziel als een veelheid van hoedanigheden door een enkelvoudige en onvergankelijke substantie gedragen werd. Deze drager was de ik-monade of ik-substantie;

de veelheid dezer ik-substanties is eindeloos. De theorie die het zoo leerde heette rationeele psychologie, dezelfde waartegen Kant in de transcendentale Dialektik te velde trok.

Nu is wel de individualiteit een eenheid, en de eenheid is wel enkelvoudig en onvergankelijk, maar de zaak is toch anders gesteld dan de rationeele psychologie heeft vermoed.

Het Eene, dat in elke individualiteit is meegegeven, is het Wereld-ééne. De eenheid is slechts eenmaal, daar zij uitteraard eenig is en maar eens in de werkelijkheid voorkomt. Is dus te dezer plaatse de Eenheid aanwezig, maar ook elders, of is zij gisteren, maar ook vele eeuwen tevoren, dan is het dezelfde Wereld-eenheid, die overal is — zoowel hier als daar.

Is nu de veelheid van psychische faktoren, die in een individualiteit samengevat zijn, op een éénheid betrokken, dan is het niet anders mogelijk, of deze faktoren zijn betrokken op de Wereld-eenheid. Alle individuen dus, als in welke een veelheid op het Eene betrokken is, zijn betrokken op dezelfde Eenheid: de Idee.

Elke individu is een konstellatie van psychische faktoren om het Eene wereldbeginsel. In elk is een direkte betrekking op de Eenheid.

Zoo zijn dan alle individualiteiten, Mozes en Napoleon, hetzelfde wezen: het is de Idee, die zich in verschillende konstellaties van psychische faktoren uitdrukt; in verschillende verschijning zijn zij allen dezelfde eenheid.

Moet men op grond van dit inzicht de uitspraak toelaten dat er slechts één ik is, inplaats van een erkenning veler ikken? Neen, want het ik is niet de eenheid onzes bestaans zelf, maar de betrekking der psychische konstellaties op de eenheid. In het ik-bewustzijn is allereerst het objekts-ik meegegeven, dat op het subjekt betrokken is. Zoovele kon-

stellaties (objekts-ikken) er zijn, zoovele malen bestaat de betrekking op de eenheid, en zoovele ikken zijn er.

Het Indische „tat twam asi" miskent de psychische konstellaties en leert een dadelijke identiteit van alle individuën, hetgeen met de gesteldheid van ons innerlijk bestaan in strijd is.

VII. **Het onderscheid der individuën is een empirisch onderscheid** en reikt niet dieper dan de verschijning reikt. De psychische konstellaties zijn verschillend in elken individu. Deze en die mensch zijn onderscheiden door verschil van karaktereigenschappen: de een is haatdragend en de ander vergevensgezind, de een oplettend en de ander vergeetachtig: de potenties, uit welke het psychisch komplex des eenen bestaat, verschillen van die, waaruit de andere individualiteit is opgebouwd.

Maar het Subjekt of het Eene, dat als middelpunt elker individualiteit, deze komplex tot geheelen saamvat, is dezelfde Idee, het wereldbeginsel. Ik ben in wezen = gij; maar in verschijnng wensch ik niet = gij te zijn. In de verschijning is het onderscheid der individuën onwegneembaar. Het is geen verblinding, geen Maya, die mij onderscheidt van u: het is het maaksel der wereld zelf, waarin de Idee wel het beginsel is; maar het beginsel is niet het eenige, waaruit de wereld bestaat.

VIII. **Hoe komt het nu dat een individueel wezen zichzelf niet kan miskennen,** al kan hij elke andere individualiteit voor niets rekenen? In I, waar wij deze vraag opwierpen, hebben wij ons antwoord gezocht bij de tegenstelling tusschen subjekt en objekt, die zich in elke individualiteit voordoet. De individualiteit is subjekt-ik en objekt-ik; zij is de betrekking van het komplex der psychische faktoren op de Idee. Voor ons zelf zijn wij subjekt, terwijl wij voor anderen zijn, wat deze zijn voor ons: objekt.

Nu wij het subjekt, dat wij zijn, begrijpen als de Idee zelve, is de verschillende waardeering doorzichtig: de mensch zichzelf erkennend, erkent het subjekt en erkent dus de Idee, het eenig en eeuwig Beginsel aller werkelijkheid. De inblik in zich dringt tot die diepte; terwijl de ander, als objekt tegenover ons staand, voor den beschouwer slechts een toonbeeld is van de wereldverschijning. Zoo kan hij zichzelf niet wegrekenen, want alhier is de Eeuwige Idee hem openbaar. Hier, waar hij zichzelf erkent, verzekert de Idee hare tegenwoordigheid.

Inderdaad het is geen koestering van het lieve (empirische) zelf, geen ingenomenheid met het eigenbestaan, noch eenige eigenschap van kleinen aard, waardoor de mensch verhinderd is zijn zelf te verloochenen: het is wegens de aanmelding van de goddelijke Idee, waarvan hij zich niet losmaakt, daar de Idee zich niet losmaakt van hem. Hij is wegens de Idee als middelpunt zijns bestaan, gehouden aan zichzelf. Hier ligt de wereld-waarde tot welker handhaving hij geroepen is. Hij kan niet gelooven aan zijn ondergang, al acht hij ook de grootste wijzigingen van zijn empirisch bestaan denkbaar. Zelf- en eer-gevoel verlaten hem niet, daar hij, al levert ook zijn objekts-ik daartoe geen reden, zich weet als bestaande krachtens het goddelijke Denken dat het beginsel aller werkelijkheid is.

In zich weet iedere mensch zich een aardschen god, en slechts dan weet hij zijn waarde niet, wanneer hij zich in zijn arme ervaringswijsheid objektiveert, zich uit zijn beginsel wegdenkt en de werkelijkheid zijns wezens eenzijdiglijk negeert.

IX. De filosofie is geen leer der oorsprongen. Niet het *ont*staan maar het *be*staan wekt haar aandacht. **Het vraagstuk der individualiteit is niet een probleem van de**

wording, maar van het wezen der individualiteit. Maar oudere spekulatie, en voornamelijk die der 18de eeuw, stelde juist in het ontstaan het grootste belang. Eerst Kant heeft het verschil van beschouwingswijze helder ingezien en principieel vastgesteld. Hij stelt de transcendentale methode tegen de genetische.

De opvatting der individualiteit als een konstellatie van empirisch-psychische faktoren om het wereld-centrum, heeft haar vóór-geschiedenis in het *creatianisme* als een leer over het ontstaan der individueele ziel. Het creatianisme acht de individueele ziel ontstaan door een schepping van God, die bij elke geboorte van het menschelijk lichaam, dit door de scheppende daad bezielt. Augustinus, zooals ook Thomas Aquinas en Duns Scotus, waren deze opvatting toegedaan. Daartegenover hield het, reeds bij de Stoa gevonden, Traducianisme vol, dat de ziel ontstond tegelijk met het lichaam en door de daad der teling zelf. Zoo achtte Tertullianus de menschelijke ziel een surculus (tak) uit de ziel van Adam. Het creatianisme duldt echter moderner opvatting, dan zooals wij hier formuleerden, gelijk Lotze in zijn Medicinische Psychologie (1852) een daaraan verwante stelling innam. Volgens hem heeft de natuurgebeurtenis, waarbij de kiem van een fysisch organisme gesticht wordt, de teling, een terugwerkende kracht, en is zij de konditie waarop de substantieele Wereldgrond tot verwekking eener bepaalde ziel uit zichzelf overgaat; op dezelfde wijze als de fysische indruk onze ziel noodigt tot voortbrengst eener bepaalde gewaarwording [1]).

Deze ontstaans-beschouwing is onwijsgeerig in zoover de ontstaanswijze onder geen wijsgeerige spekulatie vallen kan. Maar transponeer deze gedachte en breng haar in een beschouwing des wezens over, dan vindt ge dat de

---

1) Cf. Eisler Wörterbuch der Philosophischen Begriffe: voc. Traducianismus.

individueele ziel geen bestaan heeft zonder den wereldgrond; dat zij niet maar met mede-wezens verband houdt (traducianisme) doch veeleer een verband heeft met den Wereldgrond, en dat bij het begrip der individualiteit juist hierop de aandacht valt. Dit opzicht namelijk is het wezenlijke.

Zoo is het creatianisme een voorlooper eener wijsbegeerte, die de individualiteit een bepaalde konstellatie van psychische faktoren acht, waartoe het Wereldbeginsel zelf het centrum is.

X. **Het tegengestelde der individualiteit is de soort.** Ten onrechte wordt de individualiteit zoo gedacht, alsof de andere individualiteit haar tegengestelde ware. Ten onrechte dus acht men de tegenstelling tegen een ander-ik tot het wezen van ons ik te behooren.

Deze opvatting is te wijten aan een onwaar individualisme.

Het onware individualisme acht het Ik de eenige. (Stirner: der Einzige und sein Eigentum). Daarmeê bedoelt het niet, dat de Wereld-eenheid eenig is en elke individualiteit deze zelfde Eenheid tot centrum heeft; maar daarmede is bedoeld, dat de individualiteit naar haar vollen omvang, dus ook naar haar empirisch bestaan als objekt-ik, de eenige is en zich tegenstelt aan hetgeen zich gelijke rechten zou toekennen. Dit individualisme vereenzelvigt het empirisch-ik met het Subjekt: zoo blijft er geen plaats over voor een ander: de heele wereld is door één individualiteit ingenomen.

Ten onrechte. Tegenover het ik staat niet het mede-ik als waartegen het ik zich (door ontkenning) heeft te handhaven. Maar tegenover het ik staat de soortelijke algemeenheid. Binnen de soortelijke algemeenheid bestaat slechts het *exemplaar*. In de natuur komt geen individualiteit voor,

al wordt zij ook vóórgeschaduwd in de exemplaren der hoogere soorten. Elk enkelwezen bestaat daar krachtens soortelijke eigenschappen: zoo is er *deze* tilia grandifolia slechts als exemplaar *der* tilia grandifolia in het algemeen.

Het is dus een naturalisme, een gelijkstelling met het soortelijke algemeene, een behandeling als exemplaar, waartegen de individualiteit zich verzet. Van de soort is men een deel: de individualiteit kan geen *deel* zijn van een omvangrijker bestaanswijze, daar zij direkte betrekking heeft op het Wereldbeginsel en als vertegenwoordigster van deze geldt [1]).

Zij is niet fragment maar mikrokosmos, evenals twee cirkels niet fragmenten zijn van een groote, maar vertegenwooordigers van dezen.

Het *kommunisme* heeft deze fout, niet dat het de individuën gelijk-stelt, maar dat het ze ónderstelt aan een soortelijke algemeenheid, den staat, en in deze abstraktie de individuen als onderdeelen opneemt. Naarmate de beschavingen stijgen en van natuurfasen des menschdoms tot geestesfasen opklimmen, groeit ook het individualiteitsbesef. In het oude Assyrië is het beschavingsleven nog door de soortelijke algemeenheid gestempeld: zie slechts zijn bouwwerken, zijn skulpturen en zijn symbolische letterkunde. In Hellas daarentegen is de zwaarte van dit kommunisme (waarin de vorst den Staat beduidt) afgeworpen en verrijst de persoonlijkheid. Alle werken van het Helleensche volk getuigen dat de mensch weet wat hij is:

---

1) In tegenstelling met de opvatting van Prof. Heijmans, volgens wien het individu „een integreerend en alleen voorbijgaand afgescheiden *bestanddeel* (wij cursiveeren) van een meer omvattend bewustzijn" is. Tijdschr. v. Wijsbeg. Sept. 1907 bl. 335.

niet meer exemplaar, maar individualiteit; niet meer lid der soort, maar vertegenwoordiger der Idee.

XI. Het geestesleven begint daar, waar de werkelijkheid, de natuurfase doorschreden hebbende, boven de natuur stijgt tot individualiteit.

Deze gesteldheid vertoont zich aktueel bij elk menschenleven: de menschelijke geslachtshandeling, waaruit het nieuwe individu voortkomt, is de konsummatie van het natuurbestaan. Het proces der werkelijkheid, zijn uiterste grens bereikt hebbende, schrijdt voort tot het persoonlijke: de Individualiteit.

WIJSBEGEERTE EN WIJSHEID.

DOOR

K. J. PEN.

In onzen tijd, waarin men van boven af op bedenkelijke wijze ieder tot een oordeel in staat, en niets voor 't volk te hoog acht, waardoor iedereen daar beneden zich gerechtigd voelt ook zijn woordje mee te mogen spreken over wat voor zijn rechterstoel wordt gebracht, schijnt ook de wijsbegeerte niet meer aan de platmakerij te kunnen ontkomen. Toch is ze niet alleen niet voor dé massa, maar zelfs niet voor de wetenscháppelijke massa, en de wel allerlei zich verbeeldende, en inbeeldende, maar nooit dénkende menigte zal van wijsheid dan kennis willen en kunnen nemen, als ze gesproken wordt door wijsgeeren wier wijsheid niet al te ver van de gewone voorstellingen afleidt. Ze is er dan ook naar! Voor den „beschaafde" onzer dagen is het bekend zijn met den gedachtengang van denkers als Descartes, Spinoza, Locke, Hume en eenige kleineren reeds iets, dat hem tot filosoof stempelt: doch het hoogste punt is voor hem Kant. Daarna kent de geschiedenis zijner wijsbegeerte nog wel namen als Fichte, Schelling en Hegel, met wie eenige zonderlingen tot algemeene, allengs in ergernis overgaande, bevreemding zich weer willen afgeven, terwijl gene toch onder hoongelach begraven waren; maar uit de wolken, waarheen na Kant de wijsheid het steile bergpad besteeg, om uit 't oog te verdwijnen, is ze na korten tijd bij

Schopenhauer en Liebmann weer naar beneden gekomen op den breeden heerweg, waar de minder klimzieke bezadigdheid zich weer spoedig thuisvoelt in het groote gezelschap van Lotze's en Wundt's, en Fechner's en Lippsen en dergelijken, en aangenaam gezellig keuvelt met 'n Paulsen, of gezonde zedelijkheidspraatjes houdt met den degelijken Kierkegaard.

Nu is het de bewering der wijsheid, dat zij heeft gegeven, wat Kant heeft gevraagd; dat zij het raadsel, door hem gesteld, heeft opgelost; dat de wijsbegeerte van Kant zich tot de wijsheid van Hegel verhoudt als het juiste gevoel van 't ondoordachte ware tot het heldere van zichzelf zekere doorzicht; en dit opstel wil het aan onze Kantianen aantoonen, door de bespreking van begrippen als *stelsel*, *afleiding van stelsel*, *het ding op zich zelf*, en *methode*. Hieruit zal blijken, dat hij, die met de wijsheid van Hegel niets wil te maken hebben, niet veel van de wijsbegeerte van Kant kan hebben begrepen.

Kant vatte de uitkomsten van een langjarige studie samen in een drietal werken: „de Kritiek der zuivere Rede", verschenen in 1781, gevolgd door de „Kritiek der praktische „Rede" in 1788, en de „Kritiek der kracht van het Oordeel" in 1790. Het eerste boek maakte reeds dadelijk na zijne verschijning een grooten opgang, en is nóg het bekendste werk; de tweede en de derde Kritiek heeft men vroeger meer gewaardeerd dan tegenwoordig, want gezaghebbende Kantkenners van onzen tijd weifelen tusschen qualificaties als „duister", „vreemd", en „wonderlijk"; wie openlijker voor zijne meening durft uitkomen, zegt, dat het voortbrengselen zijn van Kant's bazelenden ouderdom (toch was hij in 1790 pas 66 jaar!), en dat ze de onbedriegelijke kenteekenen dragen van zwakheid van geest in den „ouden" man.

Voor het te behandelen onderwerp kunnen we ons bij het eerste boek bepalen, en ons onthouden van een bespreking van dergelijke van weinig begrip getuigende oordeelen. Met die „Kritiek der zuivere rede" werd het thema der wijsbegeerte, weer opgevat door Descartes in het begin van den nieuwen tijd, en na allerlei modulaties en variaties verloopen in dissonanten, opnieuw ingezet. Van nu af gaat ze haar eigen banen; met Kant neemt ze afscheid van alle bijzondere wetenschappen en onttrekt zich aan 't populaire: ze gaat op zelfkennis uit.

De tijdgenoot voelde 't gewicht van den stap: iemand als Baggesen noemt Kant een tweeden Messias; en in Jena, een brandpunt van 't spoedig door heel Duitschland leerstoelen veroverende Kantianisme, beweerde Reinhold vol geestdrift, dat Kant na 100 jaren de reputatie van Jezus Christus zou hebben. Toch konden toen maar enkelen zich in den geest van het boek inwerken, en ook tegenwóórdig wordt het lang niet helder gevonden. Daar zijn van die hoofdstukken in, waar een mensch vergeefs zijne hersenen op afpijnigt, en wie dan tot een commentaar zijn toevlucht neemt, wordt gewoonlijk niet veel wijzer.

„De „voorrede", en de „inleiding" zijn nog wel te lezen, — hoewel er „Kantkenners" zijn, die ook deze laatste al niet verstaan en allerlei onzin vertellen over „syntheti„sche oordeelen a priori" —; daarna komt de „transscenden„tale aesthetika", of meer doordachte waarnemingsleer, met hare leer omtrent ruimte en tijd: dit zijn gemakkelijk te volgen, en daarom ook zeer algemeen geprezen, hoofdstukken. Schopenhauer bijv. is er over uit: „Dat zijn een paar hoofdstukken", zegt hij, „die op zich zelf reeds in „staat zouden zijn iemand de onsterfelijkheid te bezorgen"; en er bestaan wijsgeeren, die van Kants werk ook niets meer dan tot en met deze hoofdstukken, dus ongeveer één

zevende van het geheel, willen weten. Zoo is 't begrijpelijk, dat Hegel's naam nooit over hunne lippen komt.

Hierop volgt dan de dusgenaamde „transscendentale logika", en naar mate we dieper in 't boek dringen, begint de schemering sneller te vallen. Adickes, de bekende bezorger van eene uitgave der Kritiek, zegt hiervan: „Deze „inleiding is eene van die wijdloopige hoofdstukken, waarin „Kant, zonder iets wezenlijks voor zijn stelsel te leveren, „zich vermeit in systematische knutselarijen en indee„lingen"; en bij het volgende hoofdstuk, dat van het „schematisme der zuivere verstandsbegrippen", is het reeds pikzwarte nacht geworden: „Het duisterste stuk der Kri„tiek hebben we hier voor ons, door menigeen daarom „voor het diepzinnigste gehouden. Verschillende oplossingen „van het raadsel zijn beproefd: dikwijls uiterst ingewik„kelde. Ik bied hier een nieuwe, zeer eenvoudige; die wel „is waar den geloovigen in Kant zeer gewaagd, misschien wel „lichtzinnig of goddeloos zal toeschijnen. Naar mijn inzicht „is nl. aan het hoofdstuk over het schematisme volstrekt „geen wetenschappelijke waarde toe te kennen." En Schopen„hauer weer, in eigen oogen de „ware troonopvolger van „Kant", de „keizer der wijsbegeerte te Frankfurt aan de „Main", zegt hiervan, dat het „het wonderlijke hoofdstuk „van het schematisme der zuivere verstandsbegrippen is, „dat als buitengewoon duister beroemd is, omdat geen „mensch ooit daaruit heeft kunnen wijs worden", terwijl hij de „synthetische eenheid der apperceptie", een straks te bespreken begrip, „een zeer wonderlijk ding" noemt, „zeer wonderlijk onder woorden gebracht."

Zich verbazen is evenwel geen begrijpen, en verwondering is geen inzicht; gewoonlijk reikt men daarmede zich zelf — tégen de bedoeling — een brevet van onvermogen om te kunnen oordeelen uit. Wie zich nooit heeft verwonderd,

begrijpt even weinig als hij, die in de verwondering blijft steken. Zoo heeft ook de man van den grooten Kant-commentaar, de grootste „Kantkenner" van Duitschland, prof. Hans Vaihinger, laatst, toen hij al schiftend en uitleggend — en zuchtend — bij het „transcendentale schematisme der zuivere verstandsbegrippen" was gekomen, het werk maar uit handen gelegd. Het was reeds lang te voorzien geweest. Wie weet, hoe Kant moet worden gelezen, begreep, dat het te eeniger tijd spaak moest loopen; Kantianen kunnen Kant niet verklaren, al zijn ze nog zoo bekend met de letter, en het gezegde van Multatuli over „specialiteiten" geldt ook voor hen; een Kantiaan is iemand, die Kant *niet* verstaat. Doch ook wie van Kant wat meer weet te zeggen, dan dat hij er niet veel van begrijpt, wordt gehinderd door de eindelooze herhalingen, de slordigheden, het onafgewerkt zijn; en waar Kant zelf de eerste is geweest om te erkennen, dat de gave van helder en klaar uiteen te zetten, hem niet was geschonken, is het niet hard geoordeeld, wanneer we zeggen dat de Kritiek naar den vòrm geen meesterstuk is.

Ook naar den inhoud is ze geen afgewerkt geheel. Zij wordt ons aangeboden als een *voorloopige arbeid*, die 't terrein schoon moest maken voor een werk, dat láter zou moeten volgen en door Kant onder de titels van „Metaphysika der natuur", en „Metaphysika der zeden" of ook als „*Stelsel van zuivere rede*" werd beloofd.

De lezer zal hier nu de eigen woorden van Kant krijgen, waarin deze zegt, dat de Kritiek de heraut is van de ware wijsbegeerte, de wegbereider voor het groote, dat hem voor den geest staat, dat hij voor de menschheid tracht te verwerven, en waartoe hij de lezers te hulp roept:

Blz. 11—12 (uitg. Adickes): „Het kan, gelijk mij dunkt, den „lezer niet tot geringe aanlokking dienen, zijne bemoeiingen

„met die van den schrijver te vereenigen, wanneer hij het plan „heeft een groot en gewichtig werk, naar het voorgelegde „ontwerp, geheel en toch duurzaam te volbrengen. Nu is *meta-„physika naar de begrippen, die wij hier daarvan zullen geven*, „de eenige van alle wetenschappen, die zich zulk een vervol-„making, en wel in korten tijd en met slechts weinig maar „vereenigde bemoeiing kan beloven, zoodat niets voor de „nakomelingschap overblijft, dan op de didaktische wijze „alles naar haar doel in te richten, zonder daarom den inhoud „in 't minst te kunnen vermeerderen. Want het is niets dan „de inhoudsopgave van al wat we bezitten door zuivere „rede, stelselmatig geordend .... *Zulk een „stelsel van zuivere „rede" hoop ik onder den titel „metaphysika der natuur" „zelf te leveren*, dat bij nog niet de helft der wijdloopigheid, „toch een onvergelijkelijk rijkeren inhoud moet hebben dan „hier de Kritiek."

Blz. 27: „Wanneer het dus met een *naar de maat der „kritiek der zuivere rede gevormde stelselmatige metaphysika* „juist niet moeilijk kan zijn, aan de nakomelingen eene „erfenis na te laten, dan is dat geen gering te achten ge-„schenk."

Blz. 30: „de Kritiek der zuivere Rede is de *noodzakelijke „voorloopige opzet* tot het maken van eene grondige *meta-„physika als wetenschap*, die noodzakelijk *dogmatisch*, en „naar den strengsten eisch *stelselmatig*, dus volgens de „regelen der school en *niet populair* moet worden uitgevoerd, „terwijl diegenen, die de strengheid op zij zetten, niets „anders in den zin hebben dan de boeien der wetenschap „geheel af te werpen, arbeid in spel, zekerheid in meening, „en philosofie in philodoxie te veranderen."

Blz. 22 (in de voorrede van de 2e uitgave): „In die po-„ging, de wijze der metaphysika tot nu toe, te veranderen ... „bestaat nu de bezigheid van deze kritiek der zuivere spe-

„culatieve rede. Ze is een tractaat van de methode, *niet een* „*stelsel der wetenschap zelf*, maar ze schetst evenwel den „geheelen omtrek daarvan, zoowel ten aanzien van hare „grenzen, als ook van den inwendigen lichaamsbouw. Want „dát heeft de zuivere speculatieve rede voor eigenaardigs „aan zich, dat ze haar eigen vermogen, naar verschil der „wijze, als ze zich voorwerpen tot het denken kiest, kan „uitmeten, en ook zelf de velerlei soorten, zich vraagstukken „voor te leggen volledig kan voorstellen, en zoo de geheele „*schets tot een stelsel van metaphysika kan en moet voor-* „*teekenen*."

Blz. 59—60: (We) „kunnen eene wetenschap der bloote „beoordeeling der zuivere rede, van hare bronnen en grenzen, „als de *propaedeutika* (of inleiding) *tot het stelsel van zuivere* „*rede* aanzien. Zoo eene zou niet eene léér, maar slechts „*kritiek der zuivere rede* heeten.... Zulk eene kritiek is „derhalve eene *voorbereiding*.... waarnaar in allen gevalle „eenmaal het volledige *stelsel der wijsbegeerte der zuivere* „*rede*, het moge nu in vermeerdering of enkele begrenzing „van hare kennis bestaan, zoowel analytisch als synthetisch „zou kunnen worden geleverd."

Blz. 124: „Ik zie met opzet af van de bepalingen van „kategorieën in deze verhandeling, al zou ik ook in het „bezit daarvan zijn. Ik zal deze begrippen in 't vervolg tot „zoo ver analyzeeren, als noodig is met betrekking tot de „methodenleer, die ik bewerk. In een *stelsel van zuivere* „*rede* zou men ze met recht van mij kunnen eischen, maar „hier zouden ze slechts onze aandacht van het hoofdpunt „van het onderzoek afleiden. Ondertusschen is het toch uit „het weinige, wat ik hiervan heb aangeroerd duidelijk, dat „zoo'n *stelsel gemakkelijk tot stand te brengen* is."

Ook als hij het over de „methode" heeft, zal hij opmerkingen maken over de tot aan zijn tijd in de wijsbegeerte gevolgde

methoden, doch er aan toevoegen, dat van de bijzondere methode eener transscendentale wijsbegeerte zich hier echter nog niets laat zeggen, daar we hier *maar* met eene *kritiek van het kenvermogen* te doen hebben (vgl. blz. 572).

Wanneer we uit deze, niet toevállig in de Kritiek geraakte, maar in den samenhang van het boek begrijpelijke aanhalingen, die gemakkelijk te verdubbelen zouden zijn, en uit het begin zoowel als het einde van het werk zijn genomen, iets mogen besluiten, is het dit, dat Kant zelf toen heeft ingezien, dat zijne Kritiek iets voorloopigs is, dat ze de voorbereidende arbeid is voor het na hem gekomen Stelsel van zuivere rede.

De „Kritiek der zuivere rede" is dus geen stelsel van zuivere rede; wat is ze dan wel? Deze vraag wordt hier in zooverre beantwoord, als dat voor het onderwerp noodig is.

Bij Kant richt zich het weten niet meer op dit of dat; de philosophie zal bij hem niet meer de beteekenis hebben, die er tot hem aan werd gehecht, van een studie van de natuur, of een dieper gaande studie van zeden, staatsinrichtingen, van een algemeener standpunt beschouwd: de philosophie wil het weten van het weten worden, het niet op ervaring uitgaande, maar op zichzelf gerichte weten, zélfkennis van het weten.

Blz. 7: „Het gerijpte vermogen tot oordeelen van zijn „tijd laat zich niet langer ophouden door schijnweten, en „roept de rede op, de moeilijkste van al hare bezigheden, „namelijk die der *zelfkennis*, opnieuw op zich te nemen en „eene rechtbank in te stellen, die haar leert onderscheiden „wat waar of niet waar is: dit is niets anders dan de *kritiek „der zuivere rede* zelf".

Blz. 7—8: „Ik versta echter hieronder niet eene kritiek „van de boeken en de stelsels, maar die van het vermogen

„der rede in 't algemeen, ten opzichte van alle kennis „waarnaar die rede, onafhankelijk van álle ervaring, kan „streven."

Wanneer hij de *wiskunde* en de *natuurkunde* dan met de *metaphysika* vergelijkt, vraagt hij zich af, hoe het mogelijk is, dat wiskunde en natuurkunde vóór alle ervaring reeds kunnen zeggen, wat ze te weten zullen komen, en wetenschappen kunnen zijn, terwijl de wijsbegeerte of metaphysika de asschepoester is, en nog géén wetenschap geworden?; welke vraag wordt beantwoord op de nu volgende wijze.

Eerst den wiskundigen, later den natuurkundigen, is het licht opgegaan. Zij begrepen, dat de rede slechts dat inziet, wat ze zelf naar haar eigen aard te voorschijn brengt: om zeker iets a priori (van te voren) te weten, moet men niets aan de zaak toekennen, dan wat noodzakelijk uit datgene volgde, wat men overeenkomstig zijn begrip zelf erin heeft gelegd; de rede moet met principes van hare oordeelen naar vaste wetten vooropgaan en de natuur noodzaken op hare vragen te antwoorden, maar niet zich door haar alleen als 't ware aan den leiband laten houden. Maar waarom is dan de zoogenaamde metaphysika nog geen wetenschap, waarom heeft zij „dien koninklijken weg" nog niet ingeslagen?

Omdat men tot nu toe aannam, dat al onze kennis zich naar de vóórwerpen moest richten; maar alle pogingen om over haar a priori iets door begrippen uit te maken, waardoor onze kennis zou worden vergroot, ging te niet onder deze vooronderstelling. Men beproeve het daarom eens, of we in de vragen der metaphysika niet beter voortgaan, wanneer we aannemen, dat de voorwerpen zich naar onze kénnis moeten richten, — wat zoo reeds beter met de verlangde mogelijkheid van een wetenschap daarvan a priori

klopt, die over voorwerpen, voor ze ons worden gegeven, iets moet vaststellen.

Wanneer aan die voorwaarde wordt voldaan ziet hij een *stelsel* der metaphysika geboren worden; want in de kennis a priori kan aan de voorwerpen niets worden toegekend, dan wat het denkende subject daartoe put uit zichzelf, en het is een geheel afgezonderde, op zich zelf bestaande eenheid, waarin elk lid, als in een georganiseerd lichaam, ter wille van alle anderen bestaat, en alle terwille van een bestaan, en geen principe met zekerheid in ééne verhouding kan worden gewonnen, zonder het tegelijk in de doorloopende verhouding tot het geheele zuivere gebruik der rede in het algemeen te hebben onderzocht. Daarom heeft echter ook de metaphysika het zeldzame geluk, dat aan geen andere redelijke wetenschap, die met voorwerpen te maken heeft (want de *logika* houdt zich slechts met den *vorm* van het denken in 't algemeen bezig, volgens Kants vooroordeel, dat zelfs nu nog niet is verdwenen!) ten deel kan vallen, dat, wanneer ze door deze kritiek in den zekeren gang eener wetenschap is gebracht, ze het geheele veld der tot haar behoorende kennis geheel kan omvatten en dus haar werk kan voltooien en voor de nakomelingschap, als een niet te vermeerderen kapitaal tot gebruik kan neerleggen (verg. blz. 16—23).

Hier spreekt hij dus van eene *afleiding van het stelsel der zuivere rede uit het denkende subject*, — welke zijne Kritiek niet heeft geleverd. Deze gaat den omgekeerden weg: Onze *zinnelijkheid* maakt door de in ons zelf liggende *vormen* van ruimte en tijd van de stof onzer „aandoeningen" onze *aanschouwingen*. Voor die aandoeningen is onze zinnelijkheid *ontfankelijk*, *lijdelijk*; daar ruimte en tijd nu a priori en subjectief zijn, is het mogelijk van te voren de wetenschappen van ruimte en tijd op die mogelijke aanschouwingen toe te passen. Ruimte en tijd zijn subjectief,

zegt Kant; Schopenhauer drukt dat paradoxaal zoo uit, dat vóór Kant wij in de ruimte waren, maar nà Kant de ruimte in ons is. Om eene vergelijking te gebruiken: gelijk we, wanneer we iets willen eten, dit met onze tanden aanpakken om het te verwerken, zoo is ons ik met tijd en ruimte voorzien, en grijpt, gelijk de tanden het voedsel, zoo met tijd en ruimte de dingen. (De wáre opvatting moest nog komen). Door de vormen van tijd en ruimte worden die aandoeningen der zinnelijkheid tot aanschouwingen, welke weer de stof vormen voor het *verstand*, dat de verschijnselen verbindt in *oordeelen*. Als ik wat wil zeggen, verbind ik eene verschijning als onderwerp met verschijningen als praedikaten, in oordeelen. Van deze velerlei oordeelen scheidt Kant weer, gelijk vroeger bij de zinnelijkheid, de stof van den vorm, om de zuivere vormen van 't verstand te leeren kennen. Daar nu voor Kant de logika, de ouderwetsche Aristotelische logika, even onomstootelijk vast stond, als de wiskunde en de physika voor hem vastheden waren, beweert hij (zeer onkritisch!), uit die oordeelsvormen van de logika, die hem dus naar zijne vaste overtuiging alles bood, wat hij noodig had, de verschillende wijzen te kunnen halen waarop het verstand verbindt. Deze wijzen noemt hij dan „stambegrippen van het zuivere verstand", of „stamvormen van het oordeel", ook „zuivere synthesen", gewoonlijk „kategorieën."

Daar die kategorieën nu in ons verstand liggen, gelijk tijd en ruimte in onze zinnelijkheid, is de vraag: wanneer hebben we 't recht, aan die (subjectieve) kategorieën objectieve of algemeene geldigheid toe te schrijven?

De verbinding van voorstellingen in 't bewustzijn kan op twee manieren gebeuren: de twee voorstellingen verbinden zich slechts in een énkel bewustzijn, een empirisch ik, dan is 't een „waarneming", volgens Kant; bijv. bij mij volgt

op zonneschijn 'n treurige stemming; òf het is eene „ervaring", en dan algemeengeldig; b.v. op zonneschijn volgt warmte.

De (individueele) waarneming wordt dus tot (algemeen geldige) ervaring, doordat in plaats van het empirische of gegevene ik, het *zuivere ik* komt, dat de voorwaarde is ook van mijn empirische ik, en daarom het „transscendentale ik" kan worden genoemd.

Dit nu is niet ontfánkelijk als de zinnelijkheid, maar *actief* of werkend, *zich zelf schéppend*; en na het te zamen-*vinden* in de zinnelijkheid komt bij het verstand een *samenvoegen*, synthesis, of zuivere apperceptie. De toepassing van het zuivere verstand maakt dus de waarneming tot ervaring: er is geen ervaring, of ze staat onder de kategorieën.

En die (12 of 16?) kategorieën zijn dan vervat in het *ik*; of zooals Kant het uitdrukt: het „ik denk" moet al mijne voorstellingen kunnen begeleiden (Verg. blz. 142).

Dit alles staat in het hoofdstuk, dat over de oorspronkelijke „synthetische eenheid der apperceptie" handelt, gelijk hij het zuivere ik noemt, om daarmede aan te duiden, dat ze de mogelijkheid is der kennis a priori; ook zegt hij daar, dat *de synthetische eenheid der apperceptie het hoogste punt* is, *waaraan men alle verstandsgebruik, zelfs de geheele logika, en na haar de transscendentale wijsbegeerte moet hechten.*

Hier dient men dan op te merken, dat de logika door Kant als de leer van de vormen werd beschouwd, terwijl de transscendentale philosophie inhoud heeft, en hier dus in het *ik* een eenheid wordt gesteld van vorm èn inhoud beide; het is dus een nabijliggende onderstelling dat *het stelsel*, zooals dat zich, naar den eisch van Kant, vrij van alle empirie, uit het denkende subjekt moest ontwikkelen, *logika en metaphysika,* vorm en inhoud *in éénen,* moest zijn.

Hoe grootsch die opvatting is, begrijpen wij, nakomelingen, achteraf. Ook is het weer geen terlóóps gesproken woord van Kant, iets onwezenlijks aan zijn werk, maar naar zijn eigen woorden het *voornaamste* deel:

Blz. 9: „Ik ken geene onderzoekingen, die tot doorgronding van „het vermogen, dat wij verstand noemen .... gewichtiger „zouden zijn, dan die, welke ik in het tweede hoofdstuk „der transscendentale Analytika onder den titel van „de„duktie der zuivere verstandsbegrippen", heb ondernomen; „ook hebben ze de meeste maar naar ik hoop, niet on„beloonde moeite gekost." De manier echter van Kant, om zijne kategorieën aan de gewone logika empirisch te ontleenen, zooals in de Kritiek geschiedt, is allerminst een afleiding uit het Ik, zooals hij haar eischte: gelijk hij het *stelsel* niet leverde, liet hij ook de afleiding uit het Ik aan lateren over.

Evenmin als het transscendentale Súbjekt, het zuivere Ik, verscheen, al was het in alle empirische Ik's het wáre, dat, wat ze tot Ik maakt, viel ook het transscendentale Objekt onder onze zinlijkheid. Dit transscendentale Objekt is het bekende ding-op-zich-zelf, een begrip, waarin allerlei bijgeloof, en wanbegrip hun heksensabbath vieren; vooral bij 'n theologie, die zich bij voorkeur Christelijk noemt, maar liefst in half licht blijft, is dit adytum ignorantiae tegenwoordig nog 'n geliefd toevluchtsoord. De plaats daaromtrent in de Kritiek luidt: „Al onze voorstellingen „worden inderdaad door het verstand tot een of ander objekt „in betrekking gebracht, en, daar verschijningen niets, dan „voorstellingen zijn, brengt het verstand ze in betrekking „tot een *iets*, als het óbjekt der zinlijke aanschouwing: „maar dit iets is in zooverre slechts het transscendentále „objekt. Dit beteekent echter een iets = x, waarvan we

„volstrekt niets weten, noch in 't algemeen bij de tegen-
„woordige inrichting van ons verstand (d. w. z. zooals Kant „het in de „Kritiek der zuivere Rede" opvatte, doch *niet* meer „in de twee daarop volgende Kritieken) kunnen weten, „maar dat slechts als een correlaat of tegenhanger van de „eenheid der apperceptie tegenover de eenheid van het me-„nigvuldige in de zinnelijke aanschouwing kan dienen, „krachtens welke het *verstand* dat in het *begrip* van een „*objekt* vereenigt. Dit transscendentale objekt laat zich in „'t geheel niet van de zinlijke gegevens afzonderen, omdat „dan niets overblijft, waardoor het zou worden gedacht."

Hier heeft men wel een van de bekendste, populairste uitkomsten van Kant's kritiek, die, omdat ze populair is, nu juist niet het diepzinnigste betreft, wat hij heeft gezegd. Doch de vreugde was, en is, groot: de groote Kant heeft geleerd, dat omtrent het Ware en de Waarheid, omtrent de oneindigheid, ziel, God, niets kon worden beweerd, waarvan men de juistheid kon bewijzen aan de eene zijde, of de onjuistheid aantoonen ter andere.

Deze scheiding evenwel tusschen het ding op-zich-zelf, en het ding zooals het voor óns is, of zooals het verschijnt, heeft Kant in de „Kritiek der zuivere Rede" gesteld, om ze — zooals we zullen zien — ook daar reeds niet vast te houden; in de „Kritiek der praktische Rede" begon hij reeds met de *ideeën*, d. w. z. de wijzen, waarop de rede zich het ding op-zich-zelf voorstelt, als *vaste gegevens* aan te nemen, die zich tot *verschijningen* moeten verwerkelijken, en in de „Kritiek der kracht van het Oordeel", in het eerste deel, de schoonheidsleer, leeren we het schoone kennen als „het bovenzinlijke substraat der natuur, zooals het in zinlijke gedaante *zich vertóónt*, als schoone vorm aan de stof; méér nog: in het dierlijk organisme, leert Kant in het tweede deel, zien we de geheele materie van

een natuurprodukt doordrongen van een doelmatigheid, een ziel, die zich in het stoffelijke als haar eigen middel staande houdt en haar wezen daarin vertolkt. In 't organisme is de idéé 't eerste, waaraan de stof als middel dient en *de idee* is *de verschijning zelf* geworden.

Deze zelfcorrectie van Kant in de drie Kritieken in 't groot is echter reeds in de „Kritiek der zuivere Rede" op kleinere schaal te vinden; ook hier reeds is de scheidsmuur tusschen verschijning en ding-op-zich-zelf soms heel doorzichtig.

Wat leert ons de Kritiek omtrent het ding op-zich-zelf?

Op blz. 264—6 wordt gezegd: „Het ligt reeds in ons „begrip, wanneer we zekere objekten, als verschijningen, „wezens der zinnen noemen of phaenomena, doordat we „de wijze, waarop we ze aanschouwen, onderscheiden van „hunne hoedanigheid op zich zelf, dat we deze naar deze „laatste hoedanigheid, al aanschouwen we ze niet daarin, „.... als objekten slechts door het verstand gedacht, als „'t ware tegenover die andere stellen, en ze gedachtewe„zens (noumena) noemen." .... „Dit was de slotsom van de „geheele transscendentale aesthetika, en het volgt ook na„tuurlijker wijze uit het begrip van eene verschijning in „'t algemeen: dat daaraan iets moet beantwoorden, wat op „zich zelf niet verschijnt...., een objekt, dat van de zinne„lijkheid niet afhangt.... Hieruit ontspringt nu het begrip „van een *noumenon*, dat echter volstrekt niet positief is, „en geene bepaalde kennis van een of ander ding, maar „slechts het denken van iets in 't algemeen beteekent, „waarbij ik van allen vorm der zinlijke aanschouwing ab„straheer."

„Wanneer we onder noumenon een ding verstaan, in „zooverre het niet objekt van onze zinlijke aanschouwing „is, door dat we van onze wijze van aanschouwing daar-

„van abstraheeren, dan is dit een *noumenon in 't negatieve.* „Verstaan we echter daaronder een objekt van eene niet-„zinlijke aanschouwing, dan nemen we eene bijzondere „wijze van aanschouwing aan, namelijk de intellectueele, „die echter de onze niet is....

Deze *intellectueele aanschouwing* noemt hij ook een „goddelijk verstand"; de noodzakelijkheid hiervan wordt ons opgedrongen door de opmerking, dat het objekt en het subject beiden 't zelfde zijn:

Blz. 693—4: „Hoewel nu.... alles, wat onze uitwendige „zinnen slechts konden leveren, niet gedachten.... zijn, of die „zullen bevatten, omdat die nu eenmaal geene voorwerpen „der uitwendige aanschouwing zijn, kon toch wel dat *iets,* „dat aan de uitwendige verschijningen te gronde ligt, dat „onze zinnelijkheid zoo aandoet (afficeert) dat zij de voor-„stellingen van ruimte, materie, gedaante enzoovoorts „krijgt, dat iets, als *noumenon* beschouwd.... kon toch „*ook tegelijk het subject der gedachte* zijn.... Op zulk eene „wijze zou juist datzelfde, wat in eene verhouding voor-„werp heet, in eene andere tegelijk een denkend wezen „zijn, welks gedachten weliswaar niet, maar toch de teekens „daarvan, we in de verschijning kunnen aanschouwen" „Zoo is het begrijpelijk dat Kant ons in de inleiding zegt, „dat er twee stammen van menschelijke wetenschap zijn, „die misschien uit een gemeenschappelijken, maar ons on-„bekenden wortel ontspringen, namelijk zinlijkheid en ver-„stand, door de eerste waarvan ons voorwerpen worden „gegeven, door het tweede echter worden gedacht."

Gaan we nu na wat ons in deze aanhalingen (enkele uit véle!) is geboden, dan zien we, dat Kant tot de gedachte van het ding-op-zich-zelf geraakte, waar hij eerst *niets* van kon zeggen; dat hij dan nader bepaalt als *noumenon*, een gedácht wezen, dat juist als gedácht wezen niet van het denkende subject

kan worden gescheiden, al is het, als het als vóórwerp gedachte alleen te vatten voor een aanschouwen, dat denkend is, eene intellectueele aanschouwing. Nu kende Kant deze denkende aanschouwing wel eerst alleen aan God toe, maar in de derde Kritiek had Kant zelf de ideeën al aanschouwd, en hij eischte een denkende aanschouwing, al weert hij ze ook in de bewoordingen af, ook voor de kennis der natuur, bij de groote, prachtige zinsnede in de „transscendentale „deductie", die het aanzijn heeft gegeven aan de ware natuurphilosophie, door Kant óók niet geleverd. Ze luidt als volgt:

Blz. 163: „Daar.... van de synthesis der apprehensie (d. i. „het empirische ik) alle mogelijke waarneming, zij zelf echter, „deze empirische synthesis, van de transscendentale, dus „van de kategorieën, afhangt, moeten alle mogelijke waar„nemingen, dus ook alles wat tot het empirische bewustzijn „kan komen, d.i. alle verschijningen der natuur.... onder „de kategorieën staan, waarvan dus de natuur (slechts als „natuur in 't algeméén beschouwd) als van den oorspron„kelijken grond van hare noodzakelijke wettelijkheid, af„hangt.... Bijzondere wetten, omdat ze empirisch bepaalde „verschijnselen betreffen, kunnen daarvan niet volledig worden „afgeleid, al staan ook zij er gezamenlijk onder. Er moet „ervaring bij komen, om de laatste in 't algemeen te leeren „kennen; van ervaring in 't algemeen, en van dat, wat als „een object daarvan kan worden gekend, geven alleen de „door de kategorieën a priori voorgeschreven wetten ver„klaring."

Het is daarom niet vreemd, dat Schelling met bewustzijn verklaart, dat het genie in het bezit van een intellectueele aanschouwing is, en dan van den „later gekomene" moet hooren, dat niet alleen een genie, maar ieder denkend mensch de dingen niet als een rund, maar dénkend moet

aanschouwen. „Wie de natuur redelijk aanschouwt, dien ziet zij ook redelijk aan."

Ook voor de *methode*, waarop dit toekomstig stelsel tot stand zou moeten komen, heeft Kant schitterende opmerkingen gegeven, al heeft hij ze zelf, natuurlijk, niet kunnen toepassen. Maar wie de honderd-en-een wijsgeerige stelsels ziet, die tegenwoordig als paddestoelen opschieten, bemerkt hoe dat alles in den wind is gesproken, hoe men zelfs Kant en Kant en nog eens Kant kan roepen, zonder iets van zijn geest te hebben begrepen. Doch het wreekt zich! Wie niet door Kant is heengegaan, behoort reeds tot de vergetelheid voor zijn werk is uitgekomen.

De heele „methodenleer" bijv. is voor den hedendaagschen prutser in de philosophie blijkbaar niet geschreven; 't is ergerlijk te zien, hoe heele landen vol filosofasters het groote woord kunnen nemen, onbekend met de fijnste opmerkingen van iemand, dien ze in koor als den grootsten der grooten loven! Wie Kant goed heeft gelezen, draait de bende met verachting den rug toe!

Van Descartes tot Kant stond het vast, dat de wiskunde de zekerste wetenschap was, en terwijl de eerste ons nog maar één voorbeeld geeft, hoe de wiskundige methode kan worden toegepast, — bij het bewijs van het bestaan Gods —, zal Spinoza consequent zijn stelsel geven „more geometrico „demonstrata"; ook voor Kant zal de wiskunde nog wel een zekere wetenschap blijven, maar toch ziet hij desondanks al in, dat de *wiskundige methode voor de wijsbegeerte niet geschikt* is. Wat is er dan tegen?

Wat niet bewezen is, is niet zeker; alleen 't bewezene is vast. Nu steunt de wiskunde op eenige axiomata, d. z. grondstellingen, die men zonder bewijs aanneemt; men vindt die zóó van zelf sprekend dat er niet aan zal worden

getwijfeld. Met dat al zijn die vanzelfsprekendheden onbewezen, dus (voorloopig) onzekerheden, waarop de heele wiskunde steunt, die de wiskunde zelf niet kán bewijzen, en waarop eerst in de wijsbegeerte in de logika het rechte licht valt. Een fundamentééle onzekerheid doortrekt dus de geheele wiskunde, terwijl de wijsbegeerte van den beginne af zeker moet zijn, en dus niet mag beginnen met eenige onderstellingen, zelfs niet met ééne hypothese: de wijsheid doet niet aan — uitteraard onzekere — mééningen.

Kant heeft dit ingezien:

Blz. 399: „Hoewel het een wijsgeer zeer moeilijk valt, „iets als grondstelling aan te nemen, zonder daarvan zich„zelf rekenschap te kunnen geven, — of zelfs begrippen in „te voeren welker objectieve realiteit niet kan worden in„gezien, is er toch niets dat aan het gewone verstand meer „gewoon is. Het wil iets hebben, waarmede het gerust kan „begínnen. De moeilijkheid, zulk eene hypothese te begrijpen, „verontrust het niet, omdat die aan dat verstand nooit in „den zin komt (het weet immers niet wat begrijpen betee„kent) en het houdt dat voor *ge*kend, wat door veelvuldig „gebruik *be*kend is."

Eerst stelt hij vast, dat het den meesters in de wiskunde volstrekt niet schijnt te ontbreken aan zelfvertrouwen en aan de meening dat zij 't hem bijzonder handig zouden leveren, als zij er zich maar eens mee bemoeiden. Want daar ze nauwelijks ooit over hunne wiskunde hebben gephilosofeerd (een moeilijke zaak), komt hun het specifieke onderscheid van het eene redegebruik en het andere in 't geheel niet in de gedachte. Gangbare en empirisch gebruikte regels, die ze van het alledaagsche verstand leeren, gelden hun dan als axiomen. Aan de vraag waar hun de begrippen van ruimte en tijd, waarmede ze zich bezig houden, vandaan mogen komen. is hun volstrekt niets

gelegen; en juist zoo nutteloos schijnt het hun te zijn, den oorsprong van zuivere verstandsbegrippen en hiermee ook den omvang hunner geldigheid na te vorschen; ze bedienen er zich maar van. „Dat is goed, als ze maar binnen de „perken blijven! Maar ongemerkt geraken ze op den onveiligen „bodem van zuivere.... begrippen, waar de grond hun niet „veroorlooft te staan, noch het water te zwemmen, en waar „men slechts vluchtige voetstappen kan doen, waarvan de „tijd niet het geringste spoor bewaart.... Daarom is het „noodzakelijk, aan te toonen, dat het volgen der wiskundige „methode in deze soort van kennis niet het minste voordeel „kan opleveren,.... dat meetkunde en wijsbegeerte twee „geheel verschillende dingen zijn", en na eene bespreking hiervan volgt dan als slotsom met de eigen woorden van Kant:

1^0. „dat men in de wijsbegeerte het der wiskunde niet „moet nadoen, om de bepaling voorop te stellen; in de „wijsbegeerte moet de definitie, als afgepaste duidelijkheid, „het werk eerder besluiten, dan beginnen."

2^0. „heeft de wijsbegeerte geene stelling in zich, die den „naam van axioma verdient; de wiskunde heeft ze wel, „maar zelfs de mogelijkheid der wiskunde moet in de trans„cendentaal-philosophie worden aangetoond". (hoor! hoor!) „De wijsbegeerte heeft dus geen axiomen en mag nooit „hare grondstellingen a priori zoo volstrekt gebieden, maar „moet er zich toe zetten, hare bevoegdheid daartoe door „eene grondige deductie te rechtvaardigen."

3^0. de „wiskunde heeft de aanschouwing in 't bewijs tot „steun en contrôle; de wijsbegeerte geeft alleen bewijzen „in louter woorden, voor 't gehoor". (Hoor! hoor! Alle wijsheid is *woorden*wijsheid.) — Ook heeft ze geen dogmata, en de dogmatische methode past dus ook niet. Die verbergt slechts de fouten en dwalingen, en misleidt

de philosophie, welker eigenlijk doel is, alle stappen der rede in haar helderste licht te laten zien. Toch kan de methode altijd stelselmatig zijn, want onze rede is zelf één, en een stélsel: een zin, dien Kant niet moede wordt telkens te herhalen.

Zoo hebben we gehoord hoe de methode *niet* moet wezen, hoe dan wél? Och! zegt Kant: „van de eigenaardige me„thode eener transcendentale philosophie laat zich hier „echter niets zeggen, daar we maar met eene kritiek van „ons kenvermogen te doen hebben" (Verg. blz. 563—572).

En eenige bladzijden verder geeft hij dan zijne idee van het aanstaande stelsel: een paarltje uit de Kritiek:

Blz. 633: „Ik versta... onder een *stelsel* de eenheid der „verscheidenheid van kennis onder eene idee. Deze is het „redelijke begrip van den vorm van het geheel, zooverre „daardoor de omvang en het menigvuldige zoowel, als de „deelen onder elkaar a priori worden bepaald. Het weten„schappelijke redelijke begrip bevat dus het doel en den „vorm van het geheel, dat daarmede overeenkomt. De een„heid van het doel, waartoe alle deelen, en in de idee „daarvan ook onder elkaar in betrekking staan, maakt, dat „geen deel bij de kennis der overige kan worden gemist. „Het geheel is dus *geleed*, en geen hoop; het kan wel van „binnen uit, maar niet door bijvoeging van buiten af groeien, „gelijk een dierlijk lichaam, welks groei er geen lid aan „toevoegt, maar zonder verandering der verhoudingen, elk „lid voor zijne doeleinden sterker en steviger maakt. Zoo „is zuivere en speculatieve rede een waar organisme, waarin „alles orgaan, namelijk alles ter wille van een, en ieder „afzonderlijk deel ter wille van alles is."

Laat ons nu nog eens samenvatten, wat uit Kant's eigen woorden ons is gebleken;

I. Kant's kritiek is geen stelsel, maar de daartoe voorbereidende werkzaamheid: het systeem heeft hij niet kunnen leveren.

II. Dit (toekomstige) stelsel van zuivere rede zal uit het zuivere Ik moeten worden afgeleid, en daarbij logika en metaphysika in éénen moeten zijn.

III. Het transscendentale object of ding-op-zich-zelf wordt begrepen als iets, dat hetzelfde wezen moet zijn als het zuivere subject, en beide zijn eene idee, de rede: zoo is ook de natuur in 't algemeen begrijpelijk.

IV. Deze rede, die stelsel moet worden, moet niet beginnen met axiomen, maar alles moet organisch verbonden zijn, en het een het ander bewijzen, en omgekeerd. Hoe het dan wél beginnen moet, is Kant niet duidelijk geworden.

Allemaal overdenkingen van den schrijver zelf! Daar heeft Kant nóóit aan gedacht: hineingelesen, nicht herausgelesen!

Tegen zulke aanmerkingen zal weer Kant zelf me rechtvaardigen:

„Niemand beproeft het", zegt de groote man, „eene „wetenschap tot stand te brengen, zonder dat hem eene „idee ten gronde ligt. Maar in de uitwerking daarvan beantwoordt het *schema*, ja zelfs de definitie, die hij dadelijk „bij het begin zijner wetenschap geeft, zeer zelden aan „zijne idee, want deze ligt, als eene kiem, in de *rede*, „waarin alle deelen nog zeer onontwikkeld verborgen liggen. „Daarom moet men wetenschappen, omdat ze toch alle uit „het gezichtspunt van eene zekere algemeene belangstelling „worden uitgedacht, *niet* naar de beschrijving, die de *auteur* „daarvan geeft, maar naar de *idee*, die men uit de natuurlijke eenheid der deelen, die hij heeft bijeengebracht, in „de rede zelf gegrondvest vindt, verklaren en bepalen. „Want dan zal blijken, dat de auteur en dikwijls nog zijne

„laatste navolgers om eene idee ronddwalen, die ze zich „zelf niet hebben kunnen verduidelijken, en daarom den „eigenlijken inhoud, de geleding of stelselmatige eenheid „en grenzen der wetenschap niet hebben kunnen bepalen. „Het is erg, dat slechts eerst dan, nadat we langen tijd, „volgens de aanwijzingen van eene in ons verborgen liggende „idee, van allerlei zijden vele daarop betrekking hebbende „kennis als bouwstof hebben verzameld, ja zelfs lange tijden „lang ze technisch hebben tezamengesteld, het ons eerst dan „mogelijk is, de idee in meer helder licht te zien, en een geheel „volgens de doeleinden der rede stelselmatig te ontwerpen.

„De stelsels schijnen, als gewormte, door een generatio „aequivoca, uit de samenvloeiing alleen van verzamelde „begrippen, in den beginne verminkt, mettertijd volledig, „te zijn gevormd, ofschoon zij alle gezamelijk hun schema, „als de oorspronkelijke kiem, in de slechts zich ontwikke- „lende rede hadden, en daarom (schijnen ze) niet alleen elk „voor zich geleed te zijn volgens eene idee, maar nog daaren- „boven alle onder elkaar in een stelsel van menschelijke „kennis wederom als ledematen van een geheel doelmatig „vereenigd te zijn, en *een stelsel van alle menschelijk „weten* te veroorloven, *dat nu*, waar zoo veel stof reeds „is verzameld of uit bouwvallen van ingevallen oude ge- „bouwen kan worden gehaald, *niet alleen mogelijk, maar „niet eens zoo heel moeilijk zou zijn*" (blz. 634-5).

Wie ziet niet, dat het eerste gedeelte op Kant zelf van toepassing is, en hoort hem in de laatste zinnen in eene helderziendheid, die ons overstuur kan maken, spreken over het — later geleverde — stelsel van wetenschappen: de Encyclopaedie van Hegel?

Zoo gaat Kant's kritiek zwaar van de toekomst.

(*Slot volgt*).

FILOSOFEERENDE THEOSOFIE.

DOOR

S. A. VAN LUNTEREN.

De Logische Drieëenheid. Een inleiding tot de studie van het Theosofisch Godsbegrip door M. W. Mook. Freni & Co., Amsterdam 1909.

„Daarom zal allicht een geestelijk gezind mensch met deze voorstelling geen vrede hebben, maar bedenkt hierbij dat een waarlijk geestelijk gezind mensch met geen enkele voorstelling eigenlijk vrede heeft, juist omdat hij als geestelijk mensch het *begrip* zoekt, dat alle voorstellingen te boven en te buiten gaat.'' Aldus de *wijsgeer* Mook op pag. 32 van bovengenoemd werkje.

„Laat ons het daarom kalm verdragen dat heden ten dage de denkers ons, om den in hun oogen aanmatigenden naam van Theosofen eenigszins belachelijk vinden. Het zou kunnen zijn dat ware liefde voor de wijsheid hen aldus deed oordeelen, want voor den echten wijsgeer moet het, in zekeren zin tot een Godsdienst maken van de wijsheid zelf, weerzinwekkend schijnen; een ontwijding van het allerhoogste.'' Aldus de *theosoof* Mook op pag. 64.

Zoo erkent dus de Heer Mook, dat een diepe klove tusschen wijsheid en godsdienst gaapt, en schijnt geen „ware liefde voor de wijsheid'' hem tot een eenvoudig, d. i. zuiver filosoof te hebben kunnen maken, doch liefde voor de „menigte'' hem er toe gedreven te hebben pogingen

aan te wenden om deze klove als theosoof met zijn „wijsheidsgodsdienst" (64) te overbruggen. Het bestaan der „menigte" is het eenige motief, dat ik heb kunnen vinden; en dit motief schijnt voldoende voor den schrijver te zijn, aan de door hemzelf aldus gekwalificeerde „weerzinwekkende ontwijding" zijn wijsgeerig talent te wijden.

Doch hij zal hiertegen aanvoeren, dat de theosofie voor de ingewijden (want niet voor de „menigte") niet „wijsheidsgodsdienst" beteekent, doch „Godswijsheid." Maar als wijsgeer zal hij toch moeten toestemmen, dat, daar de „waarlijk geestelijk gezinde mensch met geen enkele voorstelling eigenlijk vrede heeft", deze mensch, als hij met het Begrip ten hoogste is gestegen, niet meer zal spreken in de taal der voorstelling over God, doch in zuivere rede van de Idee.

De waarheid is, dat 't den theosoof met zijn wijsheidsliefde niet zóó zeer ernst is, dat hij alles laat varen, wat niet tegen de kracht des Begrips bestand is, d. w. z. alle voorstellingen en verbeeldingen.

De „denker" zal den naam theosoof daarom in 't geheel niet „aanmatigend" vinden, doch hij acht den theosoof kategoriaal eenvoudig minder dan den filosoof. De theosoof heeft zich wel is waar betrekkelijk van 'een godsdienstig dogma losgemaakt, zonder echter aan nuchtere wetenschappelijkheid, laat staan aan logische waarheid toe te komen, [1]) zoodat hij terug valt in opnieuw opgewarmde dogma's van Pythagoreesche Mysteriën en de malligheden van Aziatische fantasieën, die de „denker" inderdaad voor een groot deel zeer „belachelijk" zal vinden.

Bovendien vrees ik, dat de Heer Mook de theosofie voor een soort van metaphysica verslijt, immers het als motto

1) Zie Prof. Bollands „Spreuken" nos 975 e. v.

gebruiken van Hegels woord: „Die Logik fällt mit der metaphysik zusammen," doet dit vermoeden, ofschoon hij er in zijn geschrift verder nergens over spreekt. De verwarring zou daardoor slechts te grooter worden; doch hoe dit zij, met logica valt theosofie zeker *niet* samen!

Toch leest men uit dit opstel over de logisch-theosofische drieëenheid veel logica, en wel van de beste soort; zijn geest blijkt goed geschoold in ons eenig, Hollandsch „Collegium Logicum." Des te zonderlinger doet het daarbij aan te midden van zeer goed gehegelde bladzijden, plotseling de „malle verbeeldingen", van wat door de theosofie „geopenbaard" heet, te zien opduiken. Waartoe is het noodig als iets in zuivere rede goed gezegd is, onmiddellijk daarna een theosofischen aap uit de filosofische mouw te laten kijken?

„De zuiverste gedachten, de reinste denkbeelden, de ware Wijsheid" (60) zegt zich uit in de taal des Begrips, en is niet meer „in waanvoorstellingen bevangen" (61), b.v. alsof een doode vijand op zeker „gebied" „een veel gevaarlijker tegenstander" is dan de levende „op het stoffelijk gebied" (61—62)!

Dat de schrijver ijvert voor opname van „Hegels natuuromschrijving in de theosofische wereldverklaring" (48) zou, trots het feit dat in Hegels natuuromschrijving niets 'verkláárd' wordt, een meer aangenamen indruk maken, indien wij, gelet op de bekende „aanmatigende" onhebbelijkheid der theosofen, om alles wat goed gedacht en gezegd is voor theosofie te verklaren, daarmede niet kans liepen later te zullen beleven, dat wat Hegel door de kracht van zijn intellect en de voorbereiding zijner groote voorgangers heeft kunnen bedènken en dóórdenken, versleten zal worden voor theosofische „openbaring". Daarenboven vrees ik, dat eene uitwerking van Hegels natuurfilosofie, b. v. op de wijze

zooals Prof. Bolland die met de middelen van onzen tijd heeft geleverd, tusschen de theosofische „leeringen" en „wereldverklaringen" geplaatst, zelfs op zéér esoterische loge-leden eene uitwerking zal hebben, waarbij hun „occulten" zielen al bitter weinig „geopenbaard" zal worden.

Spreekt de schrijver van het „opklimmend ideaal: „schoonheid, heiligheid, wijsheid," „Kunst, Godsdienst en Wijsbegeerte" (53) en erkent hij dat „alle stelsels, alle gelooven en filosofieën deel hebben aan de waarheid, alle betrekkelijk, d. w. z. ten deele waar en dus ten deele ònwaar zijn," dan is dat een woord van Wijsheid; maar wil men dan (zeer onhegelisch) van een „stelsel met hoogste waarheidspercentage" (44) gewagen, dan zal dat slechts *het* stelsel des Begrips kunnen zijn, waarin men alles op zijn plaats en in de behoorlijke verhouding (dialektisch) tot het andere (als kategorie) heeft te laten gelden, doch allerminst de Walpurgisnacht der theosofie, „het stelsel van leeringen (sic!), zooals die ons nu gegeven zijn," en tot welk stelsel „ten deel gevallen te zijn" de theosoof Mook (op pag. 44) een „onschatbaar voorrecht acht," hoewel de filosoof Mook (op pag. 43) waarschuwt, de theosofie niet als „*de* waarheid voor *deze* en alle komende tijden" te beschouwen. Waarmede dan toch gezegd is, dat we in *dezen* tijd *de* Waarheid elders hebben te zoeken.

Het is niet als een insinuatie bedoeld, en onze filosoof-theosoof zal het, waar hij zelf onderscheid weet te maken tusschen zich en de „menigte", zoo ook niet opvatten en daarom mag het mij uit de pen: in zijn brochure is veel gezegd wat bestemd is voor de „loge" [1]), voor de „menigte", waaromtrent hij als wijsgeer het zijne denkt, of althans behóórde te denken. Want iemand, die blijk geeft reeds

1) De heer Mook deelt in zijn Voorbericht mede, dat hij zijn brochure in een 8-tal loges der Theosofische Vereeniging heeft voorgedragen.

zóóveel van den boom der kennis van zuivere rede te hebben geproefd, zal voor zich zelf *de* Waarheid, die niet bestaat doch eeuwig geldt, toch liever zoeken bij den auteur van zekere Encyklopaedie. Schrijft hij, dat de logeleden met zijn opvatting omtrent de drieëenheid accoord blijken te gaan (Voorbericht), aan begrip van een encyklopaedische denkmethode zijn zij zeker niet toe, al moge ieder hunner zich natuurlijk in 't geheim wel erg esoterisch achten [1]), wat niet wegneemt, dat men zelfs zéér esoterisch kan zijn en even letterlijk aan reïncarnatie gelooven, als de hedendaagsche kerkgeloovige aan „den mensch die met spijkers aan het kruis genageld wordt" (50).

„Wie uìt het geloof, dòòr het verstand tot *rede* komende, zonder eenigerlei behoefte is aan een persoonlijken Verlosser of aan een verlossings*leer*", die heeft na kennismaking met hegelische wijsheid ook geen behoefte meer aan een *leer* genaamd „Theosofie, begrepen als een hoogere, zuivere en vollere openbaring van der menigte in een bijzonderen Godsdienstvorm geboden waarheid" (37).

Zeer zeker zal de wijze, die met den heer Mook op Bollandsche wijze den zin begrijpt van de christelijke leeringen, dien ook begrijpen van de leeringen der Aziaten e. t. q., voorzoover daarin ten minste zin te leggen valt, maar voor zich zelf zal hij toch geen behoefte gevoelen in die nieuwe tale Kanaäns (of beter Hindostans) te spreken, de voorlichting der menigte overlatende aan hen, die nog niet tot de Idee vermochten te stijgen en behoefte hebben aan zoogenaamde „openbaring", omdat hun de kracht tot den „zuren arbeid des Begrips" ontbreekt.

---

1) Dat is precies als in de calvinistische kerk, waar allen verdoemd heeten opdat ieder zich kunne streelen met het gevoel, dat de betrokkene uitverkoren is; dat is de geheime bekoring van dergelijke scheidingen tusschen bokken en schapen.

Voorloopig heeft zuivere rede haar „mannetjes" (59) zelf nog hard noodig! En het komt mij voor dat zij het niet zou versmaden den wijsgeer Mook geheel den hare te mogen noemen.

Want na deze bedenkingen tegen de onderordening van filosofie aan theosofie, wil ik er toch ook op wijzen, dat de schrijver. voorzoover het wijsbegeerte betreft, in zijn geschrift veel goeds heeft laten drukken, het lezen zoowel door theosofen als filosofen waard. Uit de inleiding over 'ik' en 'niet-ik' (3, 4), de uiteenzetting van het determinisme (22—24), uit de beschouwing over de vreugde en de smart der scheppingsdaad (55—57) en uit nog menige andere plaats straalt de begripsverheldering van de dialektische logica, van de methode der eenheid van tegendeelen.

Het zij echter nogmaals gezegd: de afdaling tot de theosofische spreekwijze is een wanklank voor het oor geoefend in het woord der absoluut-idealistische Wijsheid, waarin men steeds weet wat men zegt, zelfs bij voorstellingsbeelden als „het kristallijnen net der zuivere rede", woorden die anders klinken dan bv. „pro-geest-stof" (31), een wanuitdrukking, die, als men er in slaagt zich daarbij iets „voor te stellen", onvermijdelijk „materialistisch" (32) blijft.

Schrijft de heer Mook: „strijdende denkers — onzuivere denkers!" (60), de wijsgeer voegt er aan toe: theosofische denkers — verwarde denkers!

Verklaart de schrijver zich aan het einde van zijn opstel (64), als *theosoof*, d. i. „als strever en zoeker van theosofie, als dienaar van de groote meesters van wijsheid zelven" (64), de ware *wijsgeer* streeft en zoekt niet naar dit of dat en is niemands dienaar; hij laat het beste wat hij heeft, zijn denken, zich in zich zelf ontwikkelen en blijft daarbij in het „reine Zusehen" (Phaenomenologie, Ed. Bolland, pag. 57), er moge van komen, wat wil.

Eén ding is daarbij echter noodig: niet behoefte aan een

geloof in vermeende openbaring van vóór-historische wijsheid, doch „der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes." Dàt noemt Hegel in zijn Heidelberger Antrittsrede: „die erste Bedingung der Philosophie."

Wie zóó oordeelt, vrààgt niet meer welke baat hij voor zijn arme ziel zal vinden, noch wat hij zal beleven als hij niet meer leeft, maar denkt het zijne..... ook van de theosofie.

BOEKBESPREKING.

K. Jungmann, *René Descartes*, eine Einführung in seine Werke. Leipzig, Fritz Eckardt Verlag.

Dit boek bevat belangwekkende bijdragen voor de kennis van de Cartesiaansche philosophie. Het is echter op een wel zeer eng schema opgezet en brengt enkel nieuwe gegevens voor de *chronologie* van Descartes' werken. De schrijver heeft eene strict *historische* vaardigheid ontwikkeld. Voor de toepassing van deze kunst op den meest belangwekkenden, den wellicht invloedrijksten en meestbestudeerden wijsgeer van den modernen tijd, is de nieuwe kritische uitgave der Académie (door Adam en Tannery) [1]) van diens werken en voornamelijk van zijne brieven, aanleiding geweest.

De Schrijver heeft echter zorgvuldig vermeden, om Descartes zelf te plaatsen in historisch verband. Dit zou kunnen worden opgevat als een voorzichtige zelfbeperking. Het kan immers belangwekkend zijn, een historisch feit — ook de wijsgeer is een historisch feit en wel van de hoogste en onschuldigste orde — als een eenmalig voorwerp op te vatten, zonder oorzaak en zonder gevolgen, zonder omgeving en zonder nawerking, niet als vrucht en niet als kiem, maar enkel als dàt bepaalde feit. Dat is de illusie van het bibliothecariaat. Maar de S. heeft in de inleiding niet bij wijze van concessie, maar in polemischen zin, verklaard, Descartes aldus te hebben willen bezien. Mij dunkt, dat de — werkelijk eenige — manier

1) Dat deze uitgave doorloopend door den S. is geciteerd naar boekdeel en bladzijde, mag hier in het bijzonder als een bezwaar gelden, waar zij allicht in de handen is van nog zeer weinigen. Het is mij onmogelijk geweest om aangehaalde plaatsen na te slaan, wanneer zij mij niet toevallig reeds bekend waren.

om aan Descartes zijne belangwekkendheid te ontnemen, is: hem te zien niet als de overgangspersoon en den hernieuwer, maar als eene op zich zelf staande persoonlijkheid. De *overgangspersoon* kan nog de bekoring hebben van wat door hem voorbij moet gaan en *tevens* de aantrekkelijkheid van een nieuwe eeuw, waarvan hij de versche kiemen draagt, Descartes op zich zelf beschouwd, is tegelijk verouderd en vermetel; de traditie heeft aan eerwaardigheid verloren, en de nieuwe denkbeelden zijn nog onvoldoende gebaseerd.

De S. heeft *„Descartes an sich"* — gelijk hij het noemt — willen *„nachdenken und nacherleben"* [1]). Hij heeft den denker Descartes niet *„a priori"* maar *„a posteriori"* willen beoordeelen [1]) — d. w. z. *niet met behulp van de geschiedenis der philosophie, maar door bestudeering van den denker zelf* [1]).

Dit klinkt wat eigenaardig. Hoe kan er ooit werkelijk sprake zijn van eene geschiedenis der philosophie, die toch wel minstens geschiedenis moet zijn van het denken der philosophen, zonder kennis van die philosophie zelve: Hoe kan men zonder kennis van systemen eene groepeering daarvan willen beproeven: En zoo dit wel eens mocht geschieden, kiest men dan tegen zulk een — 'misverstand', wetenschappelijk partij?

De tegenstelling ligt dieper. Of apriorische, òf aposteriorische feitenbeschouwing; òf de auteurs, òf hunne werken; men ziet: dat is een wel wat plompe en naïeve tegenstelling. Zij stelt geen werkelijke maar verzonnen geleerden tegenover elkaar; niemand wordt getroffen door den blaam van zich aan eene zijde van het alternatief te hebben te buiten gegaan; — zelfs de Schrijver niet. Want de S. heeft zich gelukkig niet volkomen aan zijn opzet gehouden. Waar hij de grenzen van Descartes' werkzaamheid en van zijne oorspronkelijkheid heeft bepaald, heeft hij de beteekenis van anderen moeten aanroeren, en dit is niet geschied zonder verduidelijking van het onderwerp zelf.

Kan men wel iemand zuiver 'an sich' beschouwen, d. i. afgezien van al zijne betrekkingen tot verleden en toekomst, voorwaarden en uitwerkingen? Is dit mogelijk zelfs voor den wijsgeer, voor wien de onbewuste beïnvloeding door zijn tijd

---

1) Einleitung.

wel een minimum bedraagt, en althans van oogenblik tot oogenblik in het nadenken wordt overwonnen? En vooral, is het denkbaar, een overgangsphilosoof als Descartes aldus op te vatten, die immers zijn beteekenis ontleent aan datgene wat in hem werd *vervuld*, nl. eene overal en sinds lang aangekondigde bevrijding van de Scholastiek, die daarvan nog vol was gebleven; — en wat in hem werd *aangekondigd*, nl. eene grootere methodisch teederheid en ienigheid van het denken, eene zuiverder aanpassing aan de ervaring, eene encyclopædie zonder de schoolsche eentonigheid van slechts en altijd dat ééne centrale begrip: God?

Descartes is nog een dier „interessante philosophen", zooals Patritius, Bruno, Vanini, Roger Baco, bewegelijke, veeldoorlevende, ontstuimige naturen, die reisden door alle systemen en door alle landen, om een zoo nauw mogelijk contact te ondergaan met de geheele Europeesche cultuur. Het is alsof in den levensloop van die mannen, de in bewustheid stijgende moderne geest blijkt eene *geruststelling* te zoeken: hiervoor, dat hij de ingewortelde en kenmerkende levensopvatting van een werelddeel zal moeten doen verouderen; — en den *moed*, om alle vormen van het geestesleven tegelijk, aan te tasten en te vernieuwen.

In latere tijden wanneer de philosophie minder interessant en meer belangrijk, minder vormenvreemd maar meer inhoudsrijk zal zijn geworden, doorleven de wijsgeeren in geestelijk en maatschappelijk leven wel eens kleine episoden. Maar in dezen tijd *zijn* de wijsgeeren als het ware, episoden. In de systemen, ook van Descartes, is iets vaak incidenteels, groei en uitwas, inzinking der gedachte, herleving van oude vormen, maar dan hier en daar weer de nieuwe gedachte in verrassende scherpte en klaarheid.

Zooals ik zeide: Descartes moet niet worden beschouwd alleen als een enkelvoudig en alleenstaand feit, maar ook en vooral als een verschijnsel, waarin meer tot ons spreekt dan enkel de studieplannen, de journaalschetsen en de geestdriftige studiebeloften of de wetenschappelijke teleurstellingen van een zeer begaafd mensch.

In de §§ 5—7 van mijn artikel over het Ontologisch Godsbewijs (zie vorige afl. T. v. W.) heb ik eenige vragen geopperd

(en de beantwoording daarvan beproefd) welke betrekking hebben op deze interessante dubbelzinnigheden in Descartes' wijsgeerige persoonlijkheid.

Wat dacht de wijsgeer D., wat wilde de middeleeuwer D. in zijn begrip der Godheid?

Hoe verklaart men den afkeer der meeste Jezuïeten (Bourdin c. s.) — met hunne fijne anti-historische instincten — van de Cartesiaansche philosophie; en aan den anderen kant het feit, dat het Jansenistische Port-Royal D.'s werken als handleiding bezigde en bijv. aan de Leuvensche hoogeschool tot aan Mercier toe de Cartesiaansche philosophie in volle fleur is geweest.

Hoe, dat Spinoza en Bossuet beiden Cartesianen zijn geweest; dat Descartes altijd den nadruk heeft gelegd op zijne verwantschap met en getrouwheid aan de kerkelijke systemen, en tegelijkertijd in zijne werken een jegens de schoolsche leer vijandigen geest belichaamd?

Zijn dit inconsequenties in het Cartesiaansche denken of onzekerheden in het hem beoordeelende bewustzijn van zijn tijd?

De Schrijver is zijn plan hier en daar tebuitengegaan. Bijv. in zijn parallel tusschen Descartes en Kant, die in de inleiding vermeld, door het boek als een duidelijke richting van gedachtenontwikkeling zichtbaar blijft. „*De geest*" zegt de S. *der Duitsche klassieke Wijsbegeerte komt in Hegel het geweldigst tot openbaring.*" Zoowel Descartes als Kant openen een nieuwe periode: „*de logische hoogtepunten*, *n.l. Spinoza en Hegel staan onvereenigbaar tegenover elkaar.*" Men hoort: dat klinkt philosophie-historisch.

De S. behandelt I *Die Methode*, II *Die Mathematik*, III *Die Erkenntnisstheorie*, IV *Die Wissenschaften*, V *Die Werke Descartes.*

Wij hebben voor ons een rijk gedocumenteerd en uitvoerig relaas van het systeem, waarin men, afgezien van historische uitkomsten, echter niets nieuws omtrent de innerlijke moeilijkheden van het systeem zelf aantreft.

1°. Er is geen grond te twijfelen aan Descartes' opgave (D. d. l. M.), dat de vier methodische voorschriften in de 'Discours' zijn geformuleerd vóór de twaalf regels in de 'Reg. a. d. i.' De S. spreekt

van een *Schemazwang* die Descartes zou hebben verleid om de 4 regels tot 12 uit te breiden. Vanwaar echter dat *Schema?*

2°. De S. heeft terecht beweerd, dat D.'s Universalmathematik nòch algebra (bijv. toegepast op andere wetenschappen) is, nòch geometrie, maar de (logische) methode is, die moet worden gevolgd om tot nieuwe inzichten te komen. Wanneer S. echter zegt, dat D. enkel *intuitiver* Mathematiker ist (p. 34) en elke geometrische waarheid afzonderlijk als vaststaand geestesfeit inziet, miskent hij de Regulae IV, waar D. spreekt van een nieuwe methode om onze kennis bewust en volgens regels te vermeerderen [1]). Om den geest van dit math. onderzoek kan daarom D. de uitvinder genoemd worden van de Analytische Meetkunde, ook al waren verschillende problemen van deze wetenschap al door anderen opgelost.

3°. p. 87 vergelijkt de S. de twee Godsbewijzen, n.l. het ontologische bewijs en het door mij als 'het psychologische bewijs' aangeduide. Volgens den S. verschillen de beide bewijzen hierin: dat in het eerste de kategorie der substantie, in het tweede de kategorie der causaliteit is aangewend. Het (eigenlijke) ontologische bewijs heeft zoodoende maar één vorm; ik denk mij God als zijnde òf als niet-zijnde. Het psychologische bewijs denkt God als oorzaak der Godsidee: het 'Kausalitätsbeweis' heeft zoovele vormen als er denkbare volkomenheden van God zijn. De S. miskent den passus in Descartes' Psychologisch Bewijs, waarin deze de noodzakelijkheid, dat ik *als geheel* veroorzaakt moet zijn, afleid uit den inhoud van mijn bewustzijn, n.l. uit de Godsidee die in mijn bewustzijn is. Deze oorzaak van mijn bestaan ***is het absolute bestaan***, n.l. God. Dit laatste wordt dan nader uitgevoerd in het verdere betoog uit den inhoud van de idee der volkomenheid. Deze geheele opmerking bij S. is vrij zwak.

4o. p. 101. Hier komt eene verrassing. „God is het Summum van alle volkomenheid" zoo Descartes volgens Jungmann, en

1) Niet alleen *intuïtie* maar ook *deductie:* „Per methodum intelligo regulas . . ., quas quicumque exacte servaverit . . ., gradatim semper *augendo* scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax" . . . . „Si methodus recte explicet quomodo mentis intuitu sit utendum, ne in errorem vero contrarium delabamur, et quomodo deductiones inveniendae sint, ut ad omnium cognitionem perveniamus, nihil aliud requiri videtur mihi ut sit completa."

is dus alwetend, daar alwetendheid iets volkomens is. Alwetendheid moet dus aan God toekomen. God is dus een „denkend Zijn”. God kan dus *enkel*(?) als denkende substantie worden opgevat. Het is dus volgens J. onmogelijk God bij Descartes als „Sein schlechthin” op te vatten, met denken en zijn als *kenvormen*. Jungmann wil dus zeggen, dat de conclusie van Spinoza, dat de zoogenaamde substanties van denken en uitgebreidheid derhalve niet geschapen substanties moeten zijn buiten de scheppende eenheid, maar attributen van de eene substantie, logisch volgt uit sommige Desc plaatsen. Maar het kon den Hr. Jungmann bekend zijn dat dit een strijdpunt is sinds de dagen van Descartes. Het schijnt mij toe, dat de door mij aangevoerde plaatsen in het vorige No. van dit tijdschrift aantoonen ten 1e dat Descartes eene scheppende godheid heeft gedacht, eigen oorzaak, maar niet in den zin van Spinoza, een godheid, die zich kenmerkt, niet als *denkende* substantie maar als *oneindig machtige* substantie met oneindig vele kenvormen, die kenvormen ook voor ons zijn, voorzooverre zij openbaar worden aan de geschapen substanties welke echter voorkomen ten getale van slechts twee, nl. denken en uitgebreidheid.

2o. dat Descartes een grooten eerbied en een fijne omzichtigheid heeft getoond jegens de Kerk, doch dat deze in zijn wijsgeerige werken zich meer heeft geuit in het vermijden van alles wat de heerschende machten in de Kerk zou kunnen ontstemmen dan in ook maar een geringe volgzaamheid in wat haar onnoodig aangenaam stemmen zou. Wanneer dan ook onbewust, naar mijne meening, de Kerkleer van invloed is geweest op Descartes' formuleeringen van het Godsbegrip, dan moet dit worden verstaan, niet — gelijk Jungmann aan de commentatoren in den mond legt en verwijt — als een vorm van bigotterie, maar als eene geestelijke aanpassing aan de diepzinnige en subtiele wijsgeerige leerstukken der scholastici.

Jungmann eindigt: „Scheinbar löst sich das ganze Descartessche Denken in eine pantheistische Weltauffassung auf oder ruht auf einer solchen. Ich sehe aber keine Moglichkeit, unzweideutig festzustellen, ob und wie er dieselbe klar und dentlich durchgebildet hat.” Mij dunkt, dat de door mij aangehaalde plaatsen klaar en duidelijk toonen, dat D. zeker geen pantheïst is geweest, al zou het aan een volgenden denker

licht vallen om de enkel logische kern van zijn systeem te onthullen als de gedachte der algodheid.

5o. p. 150. De S. toont aan, dat Whewell gelijk heeft in zijne bewering, dat Descartes eerst sedert 1629 is gaan strijd voeren tegen het vacuum: het niet kan men niet, zijnde denken. Lasswits' beweringen zijn hierdoor weerlegd.

6o. p. 180. De S. toont aan, dat Descartes in de quaestie van den bloedsomloop hetzelfde heeft gedaan als in andere soortgelijke gevallen: Descartes huldigt in de „Premieres pensées" (1629—1630) nog de oude theorie van Fabricius: de arteriën zijn organen van de beweging, de venen die der voeding. Het in 1628 verbreide „de motu Cordis" van Harvey is in 1629 in Frankrijk bekend geworden en heeft daar een levendigen strijd tusschen de geleerden verwekt. Descartes heeft van Harvey's theorieën hooren spreken en houdt zich nu zelf anatomiseerend met dit vraagstuk bezig, komt daarbij echter tot een ander resultaat. *Eerst daarna* leest hij Harvey's werk, blijft echter zijn eigen inzichten gestand doen. Het onderscheid tusschen de theorieën is dit: Descartes verklaart de diastolen van atria en ventrikels van het hart door verwarming van het bloed aldaar. Harvey verklaart de bloedbeweging door de hartbewegingen [1]). Het kan niemand onbekend zijn, wie van hen beiden gelijk heeft behouden.

Ook het, soms aan Descartes toegeschreven: 'omne animal ex ovo' komt van Harvey.

Eindelijk kunnen we nog belangwekkende onderzoekingen vermelden omtrent de ontwikkeling van Descartes' aanname omtrent de „drietallen" van elementen, die de wereld samenstellen.

Onze slotsom kan dus deze zijn: het enge veld van historisch onderzoek, dat de S. zich heeft gekozen, is, misschien niet overal met dezelfde grondigheid en terminologische beslistheid, toch over het geheel met groote nauwgezetheid en tot in vaak zeer fijne bijzonderheden, onderzocht, en hier en daar, naar ons dunkt, op geheel afdoende wijze.

1) Scherp geformuleerd vindt men dit onderscheid in sommige brieven, o.a. aan J. Beverovicius en een Leuvenschen medicus.

L. H. G.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Philosophisches Jahrbuch (Fulda, Aktiendruckerei) Bd. XXII. Heft 1.

S. Schindele, Aseität Gottes, Essentia und Existentia im Neuplatonismus.

E. Walz, David Humes Beurtheilung in der Geschichte der Philosophie.

M. Esser, Die Schöpfung aus Nichts gegenüber dem Materialismus, Pantheismus und Semi-pantheismus.

B. Urbach, Ueber das absolute Moment in unserer Raumvorstellung.

H. Tossetti, Das Freiheitsproblem, insbesondere mit Rücksicht auf die Srafrechtliche Literatur erörtert.

Archiv für Philosophie I Abteilung (Berlin, Reimer). Bd. 22 Heft 1.

J. Stilling, Ueber das Problem der Freiheit auf Grund von Kants Kategorienlehre.

O. Gilbert, Aristoteles' Urteile über die pythagoreische Lehre.

M. Schlesinger, Die Geschichte des Symbolbegriffs in der Philosophie.

A. E. Haas, Aesthetische und teleologische Gesichtspunkte in der antiken Physik.

Bréhier, La theorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie (Leipzig, Reisland). Jahrg. 32 Heft 4.

R. Müller-Freienfels, Die Bedeutug des Aesthetischen für die Ethik.

K. Mittenzwey, Der III internationale Philosophenkongress.

P. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Jahrg. 33, Heft 1.

W. Warstat, Vom Idividualbegriff.
G. Jaffé, Ueber die räumliche Anschauungsform.
P. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung VIII.

Archiv für die gesamte Psychologie (Leipzig, Engelmann) Bd. XIII. Heft 1 u. 2.

W. Warstat, Das Tragische. Eine psychologisch-kritische Untersuchung.
Benusssi, Zur experimentellen Analyse des Zietvergleichs II Erwartungszeit und subjective Zeitgrösse.

Heft 3.

M. Scheinert, Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie.
E. Koch, Ueber die Geschwindigkeit der Augenbewegungen.
Welcke, Einheit und Einheitlichkeit.

Revue Philosophique (Paris, Alcan.)

33e année, Nr. 10.

H. Piéron, Les problèmes actuels de l'instinct.
Kozlowski, L'énergie potentielle est-elle une réalité?
A. Schinz, Anti-pragmatisme. II Pragmatisme et Vérité.

33e année, Nr. 11.

Ch. Lalo, Le nouveau sentimentalisme ésthétique.
J. Segond, La philosophie des valeurs.
Th. Ribot, L'antipathie: étude psychologique.
H. Delacroix, Le III congrès international de philosophie.

33e année, Nr. 12.

H. Bergson, La souvenir du présent et la fausse reconnaissance.
Belot, La triple origine de l'idée de Dieu.
Chide, La logique de l'analogie.
Picavet, Thomisme et philosophie médiévale.

Revue de Philosophie (Paris, Chevalier et Rivière).

8e année, Nr. 9.

Le Roy, Chez les primitifs africains I.
S. Belmond, L'existence de Dieu d'après Duns Scot I.

F. Chovet, Les principes de la raison sont-ils reductibles à l'unité?
P. Duhem, Le mouvement absolu et le mouvement relatif X.
P. J. Cuche, Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux.

8e année, Nr. 10.

G. Fonsegrive, Certitude et Vérité I.
S. Belmond, L'existence de Dieu d'apres Duns Scot (fin).
E. Peillaube, L'organisation de la mémoire III.
Le Roy, Chez les primitifs africains (fin).

8e année, Nr. 11.

P. Geny, Sur la position du problème de la connaissance.
Domet de Norges, Comment avons nous l'idée d'objet?
G. Fonsegrive, Certitude et Vérité II.
P. Duhem, Le mouvement absolu et le mouvement relatif IX.
H. Trouche, „L'évolution créatrice" de M. Bergson.

8e année, Nr. 12.

T. Chovet, Des rapports de l'induction et de la déduction.
G. Fonsegrive, Certitude et Vérité III.
E. Peillaube, L'organisation de la mémoire IV.
P. Duhem, Le mouvement absolu et le mouvement relatif XII.

9e année, Nr. 1.

G. Fonsegrive, Certitude et Vérité (Fin).
P. Beaupuy, Psychologie de la pensée.
V. Brenier de Montmorand, Saint Vincent de Paul; essai de psychologie religieuse.
S. Belmond, L'être transcendant d'après Duns Scot.

Revue Néo-Scolastique (Louvain, institut supérieur de philosophie).

15e année, Nr. 4.

P. Mansion, Gauss contra Kant sur la géométrie non-euclidienne.
M. de Wulf, Le mouvement philosophique en Belgique (Suite et fin).

P. Hadelin Hoffmans, La genèse des sensations d'après Roger Bacon.

S. Deploige, Délimitation du conflit de la morale et de la sociologie (Suite).

16e année, Nr. 1.

P. Richard, La causalité instrumentale, physique, morale, intentionelle.

P. Hadelin Hoffmans, La sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après Roger Bacon.

S. Deploige. Délimitation du conflit entre la morale et la sociologie (fin).

The Philosophical Review (Macmillan Comp. Lancaster P. A.)

Vol. 17, Nr. 6.

Ch. M. Bakewel, On the meaning of truth.

J. E. Creighton, The nature and criterion of truth.

H. W. Wright, Self-realization and te criterion of goodness.

G. W. Cunningham, The Hegelian conception of absolute Knowledge.

Vol. 18, Nr. 1.

Overstreet, Change and the changeless.

Th. de Laguna, The interpretation of the Apology.

J. King, Some notes on the evolution of religion.

A. G. Armstrong, The third international congress of Philosophy.

Mind (London, Williams and Norgate).

New Series, Nr. 68.

H. E. M. C. Taggart, The unreality of time.

Baillie en Professor Laurie's natural realism.

T. Loveday, Studies in the histories of British Psychology.

W. Temple, Plato's vision of the ideas.

New Series, Nr. 69.

Haldane, The logical foundations of Mathematics.

F. H. Bradley, On our knowledge of immediate experience.

H. H. Joachim, Psychical Process.

W. H. A. Winch, A modern basis for educational theory.

Proceedings of the Aristotelian Society (London, Williams and Norgate).

R. B. Haldane, The methods of modern Logic and the conception of infinity.

R. Latta, Purpose.

G. E. Moore, Professor James' „Pragmatism".

A. Caldecott. The religions sentiment: An inductive enquiry.

Sh. H. Hodgson, The idea of totality.

H. Wildon Carr, Impressions and ideas. — The problem of idealism.

T. Percy Nunn, On the concept of epistemological levels.

G. Dawes Hicks, The relation of subject and object from the point of view of psychological development.

Alexander, Ward, Read, Stout, a Symposium. The nature of mental activity.

ONTVANGEN BOEKEN.

Rivista di Filosofia neo-scolastica, pubblicata per cura di un gruppo di Studiosi. Pubblicazione trimestrale. Segr. di red. G. Canella & A. Gemelli Anno I N. 1 (13 Gennaio 1909). Direz. e Amministr. Libreria editrice Fiorentina.

Nieuw Leven, Maandschrift onder redactie van Ad. Herckenrath e. a. Gent, Boekhandel Herckenrath.

Paedagogisch Tijdschrift voor het Christelijk onderwijs Red. K. v. d. Berg e. a. Eerste Jaarg. Hilversum. G. M. Klemkerk.

Monatschrift für Soziologie, herausgegeben von Eleutheropulos & Baron von Engelhardt. 1 Jahrg. Jan. & Febr. 1909. Leipzig, Eckardt Verlag.

M. C. van Mourik Broekman, De „Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur." (in het bijzonder haar eischen van een morale indépendante) Proefschrift. Groningen, Gebr. Hoitsema.

Dr. H. A. Naber, Das Theorem des Pythagoras. Haarlem, P. Visser Azn.

A. H. Gerhard, Vroomheid. Amsterdam, D. Bereklouw.

Giorgio del Vecchio, L'evoluzione dell' ospitalita. Roma 1902.

Id. L'etica evoluzionista; nota critica. Ibid. 1903.

Id. Diritto e personalita umana nella storia del pensiero. Bologna 1904.

Id. Il comunismo giuridico del Fichte. Roma 1905.

Id. I presuppositi filosofici, della nozione del diritto. Bologna. 1905.

WIJSBEGEERTE EN WIJSHEID.

DOOR

K. J. PEN.

II.

Het door Kant opgestelde programma zou spoedig worden uitgewerkt. Reeds bij zijn leven zou hij zien, dat er ernst werd gemaakt van deze gedachten. Erg plezierig vond hij 't niet; en begon hij bij kleinere verbeterende opmerkingen al schamper te spreken over „hyperkritische vrienden", van Fichte is hij geschrokken. Deze, die de Kritiek der zuivere rede en die der praktische rede in 't bijzonder, had bestudeerd (met de „Kritiek der oordeelskracht" heeft hij zich minder bezig gehouden), had Kant's arbeid in zich verwerkt en begrepen. En begrijpen, volledig begrijpen, beteekent vérder gaan. Hij ziet, dat nu het Stelsel wordt geëischt; dat datgene wat in alle wijsbegeerten als levenskracht had gewerkt, om ze uiteen te werken, eindelijk zuiver voor den dag moest komen; dat de tijden, waarin het weten nog als in het duister naar zich zelf had getast, voorbij waren en met de zelfkennis van 't denken de eerste dag aanbrak.

Van Kant gaat hij uit:

„Ik heb het altijd gezegd, en zeg het hier weer, dat *mijn stelsel geen ander* is *dan dat van Kant*, d. w. z.: het bevat denzelfden kijk op de zaak, is echter in zijn verloop geheel onafhankelijk van de bewerking van Kant...... Mijne geschriften willen Kant niet verklaren, of uit hem

verklaard zijn; ze moeten op zich zelf staan, en Kant blijft buiten spel" (Verg. I : 419—20). Hij (Fichte) „weet het, dat hij nooit iets zal kunnen zeggen, waarop niet reeds Kant onmiddellijk of middellijk, duidelijker of duisterder, heeft gezinspeeld. Hij laat het aan toekomende tijden over het genie van den man te doorgronden, die van het standpunt uit, waarop hij de philosopheerende oordeelskracht vond, dikwijls als door hoogere ingeving geleid, ze zoo geweldig naar haar laatste doel heentrok" (I : 30—31).

Doch bij hem, en Schelling, gaan de in de Kritieken verspreide lichtstralen reeds convergeeren, om in Hegel's Encyklopaedie als in een brandpunt samen te komen. Hij zal voor 't eerst na Kant's Kritiek, het Stelsel leveren. Hoe heeft hij hierover gedacht?

In 't eerste gedeelte van dit opstel zagen we, dat Kant zijne *Kritiek* bedoelde als een *voorloopig onderzoek* naar de draagkracht onzer kennis, en daarna eene *metaphysika als wetenschap* eischte, de wetenschap van datgene wat men vóór alle „ervaring" weten kon. Zoo heeft Fichte de Kritiek ook begrepen, en de philosophie is ook bij hem geene wetenschap van empirische gegevens, maar het *zuivere* weten.

„Men kan over de metaphysika ..... zelf weder philosofeeren, — er kunnen onderzoekingen worden ingesteld over de mogelijkheid, de eigenlijke beteekenis, de regels van zulk eene wetenschap; en het is zeer voordeelig voor de bewerking der wetenschap zelf, dat dit geschiedt. Een stelsel van dergelijke *onderzoekingen* heet in wijsgeerig opzicht *kritiek*, tenminste men moest slechts het aangegevene met dezen naam aanduiden. *De kritiek is niet zelf de metaphysika*, maar ligt daarbuiten. Een zuivere kritiek — die van Kant bijv., die zich als Kritiek aankondigde, is niets minder dan zuiver, maar grootendeels zelf metaphysika .....; een zuivere kritiek, zeg ik, bevat geen metaphysische onderzoekingen

er bij gemengd; ..... een zuivere metaphysika, — de bewerkingen der metaphysika, die zich als metaphysika aankondigde, zijn in dit opzicht niet zuiver — een zuivere metaphysika, zeg ik, bevat verder geene kritiek, daar men met deze reeds voor haar in 't reine moet zijn gekomen" (I: 32).

Kant had aan de metaphysika hetzelfde aanzien willen verschaffen als de wiskunde en de natuurkunde hadden, door haar tot eene wetenschap te maken (Kr. d. z. R. 19.), doch deze niet geleverd: in den loop van zijne overdenkingen, eerst *laat*, al staat de vraag vooraan, of juist, omdat ze in eene (gewoonlijk 't laatst geschreven) voorrede staat, vraagt hij naar de mogelijkheid van zoo'n wetenschap, van synthetische oordeelen a priori; hoe is vorm en inhoud van eene wetenschap mogelijk? is de vraag waarmede Fichte echter *begint*.

„Deze vraag wil als antwoord eene wetenschap der wetenschap", zegt deze dan, „die nog niet bestaat, maar welker plaats wordt ingenomen door de zoogenaamde wijsbegeerte, waarin de idee van zoo'n wetenschap leeft. Wat tot nu wijsbegeerte heette, moet, als zoo'n wetenschap mogelijk is, plaats maken voor de wetenschap der wetenschappen, of wetenschapsleer. Deze stelselmatig gevormde wetenschap moet afgeleid zijn uit een vanzelf zekeren zin (Vgl. I: 41), en de vorm en de inhoud, de twee noodzakelijke deelen van zoo'n zin, moeten dus niet door iets anders, maar door elkaar volkomen bepaald zijn. „Wanneer nu alle zinnen der wetenschapsleer op zich zelf verschillend moeten zijn, — kan geen zin zijne volkomen bepaling anders dan door een enkelen onder alle verkrijgen, en hierdoor wordt dan de geheele reeks der zinnen volkomen bepaald, en er kan geene op eene andere plaats der rij staan, dan waarop hij staat. Iedere zin in de wetenschapsleer krijgt zijne plaats bepaald door een bepaalden anderen, en bepaalt ze zelf voor

een bepaalden derden. *De wetenschap bepaalt zich derhalve door zich zelf den vorm van het geheel*" (I : 50—1).

En als wetenschap moet ze stelselmatigen vorm hebben (I : 38), en één, een gehéél zijn (I : 40). „Wanneer er een voleindigd en eenig stelsel in den menschelijken geest zal zijn, dan moet er zulk een volstrekt eerste en hoogste grondstelling zijn. Van hier uit moge zich ons weten in nog zoo vele rijen uitbreiden, van uit elk waarvan weer rijen enz. uitgaan, dan moeten alle toch samenhangen in een enkelen *ring*, die aan niets is bevestigd, maar door zijne eigen kracht zich en het geheele stelsel ophoudt. We hebben nu een door zijne eigen zwaartekracht zich ophoudenden aardbol, welks middelpunt alles ..... machtig aantrekt" (I : 54).

Reeds Fichte heeft een tegenwerping moeten hooren, die domme oppervlakkigheid van zijn tijd maakte (I : 58, en de Noot), zooals ze ook nu in den laatsten tijd weer is geuit: het stelsel sluit af! „Het rationalisme moet .... altijd de toekomst opofferen"!

Op de vraag of die wetenschap het menschelijk weten zal hebben uitgeput, hoewel het weten-tot-nu-toe zeker toch niet alle mogelijke menschelijke weten is, geeft Fichte met eene vergelijking een antwoord:

„Er zijn eindeloos veel stralen in een oneindigen cirkel, welks middelpunt is gegeven; en zoodra het middelpunt is gegeven, zijn wel de geheele oneindige cirkel, en de oneindig vele stralen daarvan gegeven. Het eene eindpunt daarvan ligt wel-is-waar in de oneindigheid: maar het andere ligt in het middelpunt, en dat is allen gemeen. Het middelpunt is gegeven, ... dus zijn alle stralen gegeven .... Het menschelijk weten is naar de graden eindeloos, maar naar de wijze is het door zijne wetten volledig bepaald, en *laat zich geheel uitputten*" (I : 58). — Wanneer blijkt dit?

„Een grondstelling is dan uitgeput, als er een volledig

stelsel op is gebouwd, d. i. wanneer de grondstelling noodzakelijk tot alle opgestelde zinnen leidt, en alle opgestelde zinnen noodzakelijk weer tot haar terug brengen. Is de grondstelling gegeven, dan moeten alle zinnen zijn gegeven; in haar en door haar is ieder afzonderlijk gegeven;..... En het bewijs dat we alles hebben gehad, is, dat *de grondstelling zelf*, van welke we waren uitgegaan, tegelijk *ook het laatste resultaat* is. Dan ware het duidelijk, dat we niet verder zouden kunnen gaan, zonder den weg, dien we reeds eens liepen, nog eens te doorloopen. *Wanneer de wetenschap eens zal worden opgesteld*, *zal blijken*, *dat ze dezen kringloop werkelijk voleindigt*, en den onderzoeker juist bij het punt verlaat, waarvandaan ze met hem uitging" (I : 59). Daarmede bewijst ze zich zelf. Zoo heeft de wetenschapsleer volstrekte totaliteit: in haar voert een tot alles, en alles tot een: ze is de eenige wetenschap, die kan worden voleindigd (I : 59 Noot). — Men vergelijke hiermede wat Kant op blz. 633 van de Kr. d. z. Rede zegt over het stelsel (verg. vorig opstel blz. 275).

Kant had de synthetische eenheid der apperceptie het hoogste punt genoemd, waaraan men alle verstandsgebruik, zelfs de logika, en na haar de transscendentale wijsbegeerte moet hechten (verg. vorig opstel blz. 266), en daardoor aan de logika feitelijk reeds een inhoud gegeven; Fichte zal ook de vraag stellen, hoe logika en wetenschapsleer zich verhouden, en daarop tot antwoord geven, dat als men de logika de wetenschap van den vorm noemt, maar de wetenschapsleer de leer van elkaar bepalenden vorm-en-inhoud, daar dan reeds uit volgt, dat niet de logika de grondslag is voor de wetenschapsleer, maar de laatste de eerste grondvest. De wetenschapsleer kan niet uit de logika worden bewezen, en men mag *vóór haar geen enkele logische stelling*, *ook niet die der tegenstrijdigheid*, als *geldig* voor-

onderstellen; daarentegen moet iedere logische zin, en de geheele logika uit de wetenschapsleer worden bewezen (I : 68). De wetenschapsleer krijgt niet bij geval van de logika haren vorm, maar ze heeft dien in zich zelf. Logika is abstractie.

Zoo toont hij aan, dat de logische stelling der identiteit, A = A, eene afgetrokkenheid is, die hare geldigheid ontleent aan de identiteit van het Ik; ómdat Ik = Ik, is A = A en niet, omdat de wet der identiteit geldt, is het Ik = Ik, of: ómdat A = A is Ik = Ik.

Dit Ik van Fichte is niet het individueele Ik: het is de „synthetische eenheid der apperceptie" van Kant: het algemééne Ik. De verkeerde uitleggingen, die niet uit bleven, hebben Fichte meermalen tot nadere verklaringen gedreven, waarbij dan bleek, dat lang niet iedereen dat Ik zou kunnen leeren kennen, dat het in veel opzichten juist het tegendeel van het gewone ik was. Het ontoereikende van de benaming Ik is later ook door Fichte gevoeld, waar hij het Absolute nu als „subjekt-objekt," dan als „leven," dan weer als „denken" of „volstrekt denken," of in beeldvorm als „het zich zelf ziende oog" (Schopenhauer's „wereldoog"!) tracht te bepalen.

Bij Kant was het transscendentale Ik de voorwaarde voor ons empirisch ik; bij Fichte luidt het:

„Nu is het zeker waar, dat de wetenschapsleer heeft gezegd ..... dat het Ik volstrekt zoowel zichzelf stelt, als in zich het Object ..... Slechts heeft ze daarbij niet van dit ik, maar van een ander, voor gewone oogen verborgen, op 't gebied der feiten in 't geheel niet liggend, en slechts door het teruggaan tot den grond te kennen Ik gesproken" (II : 562—3). „(Het Ik stelt oorspronkelijk volstrekt zijn eigen zijn). Dit alles heet nu met andere woorden, waarmede ik

het sedert heb uitgedrukt: Ik is noodzakelijk identiteit van het subject en het object: *Subject — Object*" (I : 98 Noot). — „Men kan niet zeggen: ik denk (breng denkend voort) andere ik's, maar veeleer: *het algemeene en volstrekte denken* denkt (brengt denkend voort) de andere ik's en mijzelf daaronder" (II : 603).— „Het eene *leven* in zijne eenheid stelt zich in dat Denken. Het individuum als zoodanig echter is volstrekt niet het leven in zijne eenheid, maar het is slechts een brokstuk daarvan. En zoo kan men dan volstrekt niet zeggen, dat het individu als zoodanig dat Denken denkt; of wil men toch zeggen dat het dat denkt, dan moet men er bijvoegen, niet als individu, maar eerder zelf als het eene en geheele *leven.* Het is in dit denken volstrekt niet meer een bijzonder en particulier iets, maar het is het algemeene en eene" (II : 608). „Volstrekt niet bij geval door zich zelf en zijne kracht denkt het individu, maar slechts als één, en met vernietiging van zijn individualiteit denkt het. Wij doen daarom bij de schildering van den inhoud van dat denken goed, wanneer we ons dadelijk op het standpunt van de eenheid verplaatsen, en *niet* vragen, hoe denkt het *individu*, *maar* veeleer hoe denkt *het eene en algemeene denken?*" (II : 602). „De *rede*, het algemeene denken, het absolute weten is hooger en meer, dan het individuum ..... Zalig het individu, dat door de rede bezeten is!" (II : 608).

Het *ding-op-zich-zelf* van Kant is in het stelsel van dit Ik bijna geheel vergaan. Kant had het reeds als *noumenon* bepaald, al was het aan den anderen kant datgene, waar men niets van te weten kon komen, en waarover uiteraard niets kon worden gezegd. Fichte spreekt in 't eerst daarover als volgt zijne meening uit:

„De eigenlijke strijd (tusschen skeptici en dogmatici) mag wel die over den samenhang van onze kennis met het ding-op-zich-zelf zijn, en de strijd mag wel door eene toekomstige

wetenschapsleer zóó worden beslist, dat onze kennis weliswaar niet onmiddellijk door de voorstelling, maar wel middellijk door het gevoel met het ding-op-zich-zelf samenhangt; dat de dingen zeer zeker slechts als verschijningen worden voorgesteld, dat ze echter als dingen-op-zich-zelf gevoeld worden, dat zonder gevoel volstrekt geene voorstelling mogelijk zou zijn, dat echter de *dingen-op-zich-zelf slechts subjectief*, d. i. slechts in zooverre ze op ons gevoel werken, worden *gekend*" (I : 29). „Door de wetenschapsleer is een naar haar zijn en hare bepalingen als onafhankelijk van ons aan te ziene natuur (Niet-ik), en de wetten, waarnaar ze moet beschouwd worden, als noodzakelijk gegeven.... Zoo wonderlijk het menig natuuronderzoeker moge voorkomen, zoo zal toch te zijner tijd blijken, dat zich streng laat bewijzen: dat hijzelf de wetten der natuur, die hij door waarneming van haar gelooft te leeren, in haar heeft gelegd.... Het is waar, dat geen natuurwet en in 't algemeen geen wet tot ons bewustzijn komt, wanneer geen voorwerp wordt gegeven, waarop het kon worden aangewend; het is waar, dat niet alle voorwerpen noodzakelijk, en niet alle in denzelfden graad, daarmede moeten overeenkomen; het is waar, dat geen enkele geheel en volledig met hen overeenstemt, noch kan overeenstemmen; maar juist daarom is het waar, dat we ze niet door waarneming leeren, maar ze aan alle waarneming te gronde leggen, en dat het niet zoo zeer wetten van de van ons onafhankelijke natuur, als wetten van ons zelf zijn, hoe we de natuur hebben te beschouwen" (I : 64, Noot; verg. I:286). „Natuur is voor de wetenschapsleer volstrekt niets verder, dan de door het volstrekt denken gevormde tegenstelling tegen de volstrekte kracht van het vrije en geestelijke leven; noodzakelijk gevormd om deze kracht, die op zich zelf onzichtbaar is, zichtbaar te maken" (II:618). „Volgens

de.... uiteenzetting is het principe van het leven en het bewustzijn.... zeer zeker in het Ik vervat, maar daardoor ontstaat nog geen werkelijk leven, geen empirisch leven in den tijd; en een ander is voor ons volstrekt ondenkbaar. Moet zulk een werkelijk leven mogelijk zijn, dan is daarvoor nog een bijzondere *stoot tegen het ik door een niet-ik* noodig.... De laatste grond aller werkelijkheid van het ik is daarom naar de wetenschapsleer eene oorspronkelijke wisselwerking tusschen het ik en 't een of ander iets daarbuiten waarover zich *niets verder* laat zeggen, *dan dat het geheel tegengesteld aan het ik moet zijn.* In deze wisselwerking wordt in het ik niets gebracht, niets vreemds er in gebracht, alles wat ooit in 't oneindige in zich daarin ontwikkelt, ontwikkelt zich slechts daaruit naar eigen wetten; het Ik wordt door het tegengestelde slechts in beweging gebracht om te handelen, en *zonder zulk een eerst bewegend iets daarbuiten zou nooit worden gehandeld*, en het zou, daar zijn bestaan slechts in handelen bestaat, ook niet hebben bestaan. Aan dat bewegende komt verder ook niets toe, dan dat het iets bewegends is, eene tegengestelde kracht, die als zoodanig ook slechts gevoeld wordt..... De wetenschapsleer..... beweert... niets verder, dan dat zulk eene tegengestelde kracht..... in de eindige wezens slechts *gevoeld, niet gekend* wordt..... Alle mogelijke bepalingen der kracht, of van dit niet-Ik..... maakt ze zich sterk, uit het vermogen tot bepalen van het Ik te kunnen afleiden" (I : 279).

Zoo is in 't praktische deel van zijne wijsbegeerte het Niet-ik, noodig om 't Ik praktisch te laten zijn, de oorspronkelijke realiteit genoemd; „wanneer de wetenschapsleer zou worden gevraagd: hoe zijn dan nu de dingen op zichzelf? dan kan ze niets anders antwoorden dan: zoo, als wij ze willen maken. Daardoor wordt de wetenschaps-

leer volstrekt niet transscendent; want alles .... vinden we in ons zelf, dragen het uit ons zelf op iets anders over, omdat in ons iets zich bevindt, dat slechts door iets buiten ons zich volledig laat verklaren. Wij weten dat wij het denken, het naar de wetten van onzen geest denken, dat we dus nooit uit ons zelf gaan, nooit van de existentie van een object zonder subject kunnen spreken" (I : 286).

Die noodzakelijkheid van 't objektieve geeft hem dan wel eens woorden in de pen, waarvan de groote beteekenis door hem nooit is ingezien, — waarin Fichte weer boven zich uit wijst. Voor Fichte heeten namelijk uitspraken als de volgende de ware wet: „Geen subjekt, geen objekt, geen objekt, geen subjekt" (I : 183); „geen jij, geen ik" „geen ik, geen jij" (I : 189); „geen idealiteit, geen realiteit, en omgekeerd" (I : 341), en Fichte noemt zijn stelsel dan een ideaal-realisme, of een reaal-idealisme (I : 281).

Subjektief en objektief zijn twee, die elkaar buitensluiten, zegt Fichte; het Niet-ik is „slechts" de ontkenning van het Ik (verg. I : 132); doch had Fichte het juiste inzicht gehad in de ontkenning, dan had de zijde van het Niet-Ik evenzeer moeten zijn ontwikkeld als nu de Ik-zijde. Dit zou Schelling doen, terwijl de gedachte van eene hoogere eenheid in die tegenstelling, ook door Fichte meermalen geuit, later aan het ware stelsel aanzijn zou geven.

Voorshands zien we, dat de eene zijde ten koste van de andere bijna alles omvat: den stoot, die het Ik in beweging moet zetten, nog een rudiment van het ding-op-zich-zelf, heeft Fichte nog noodig, en deze staat nog buiten het Ik. Daarom is van hem ook geen wijsbegeerte der natuur te verwachten, al ligt er in zijn beginsel veel, dat aan de bespiegeling van Schelling tot uitgangspunt zal dienen.

Voor Kant was de natuur in 't algemeen begrijpelijk, en stond ze als natuur in 't algeméén beschouwd onder de

kategorieën; door een *intellectueele aanschouwing, die echter de onze niet was*, zouden we zelfs de waarheid objectief leeren kennen; Fichte leert, dat wat aan 't objektieve zal worden geweten, in 't subject ligt en ook *bij hem is de aanschouwing het hoogste voor den wijsgeer*, al heeft hij daaruit niet de gevolgtrekkingen gemaakt, die er uit voort konden vloeien.

„Het tezamenvatten en overzien van iets menigvuldigs door het voorstellen.... heet.... in de wetenschapsleer aanschouwing. De wetenschapsleer.... het weten van het weten is.... een samenvatten van eene veelheid volstrekt met een blik" (II : 7—8). Alle weten is aanschouwing (II : 2); „alle weten van het weten is geen veelheid van kennis, maar slechts een enkele, ondeelbare blik" (II : 9). „Het weten is een voor-zich en in-zich zijn: de levende lichttoestand, en de bron van alle verschijningen in 't licht, het substantieele inwendige zien" (II : 19). — *„Laat ons.... deze aanschouwing zijn*, die, daar ze de aanschouwing van het volstrekt intelligeeren zelf is, bij voorkeur intellektueel ware te noemen.... De levende gedachte is het, die in de intellectueele aanschouwing zichzelf aanschouwt." (II : 33). „Het weten is zijn.... het zijn is weten: de grondslag van het universum is niet óngeest.... maar zelf geest....; in het middelpunt staat de intellectueele aanschouwing. In dit zoo in zich gesloten oog, waarin niets vreemds kan binnenkomen, en dat niets uit zich kan laten uitgaan tot iets vreemds, staat ons stelsel....; dit weten ziet zich in de intellektueele aanschouwing als volstrekt weten" (II : 33—8). *„Deze intellektueele aanschouwing is het eenige vaste standpunt voor alle wijsbegeerte"* (I : 466). En voor iederéén is ze niet: „Dat er zulk een vermogen der intellektueele aanschouwing is, laat zich niet door begrippen bewijzen, noch, wat het is, uit begrippen ontwikkelen. Ieder moet

het onmiddelijk in zichzelf vinden, of hij zal het nooit leeren kennen. De eisch, dat men het hem door redeneeren moet aantoonen, is nog veel wonderlijker, dan de eisch van een blindgeborene zou zijn, dat men hem, zonder dat „hij zou behoeven te zien, moet verklaren, wat de kleuren zijn" (I : 463).

Hier heeft men bij Fichte aanknoopingspunten voor de natuurphilosophie van Schelling; al had Fichte 't zoo niet bedoeld. Schelling zal namelijk ernst gaan maken van de intellektueele aanschouwing, strééft niet meer in 't oneindige naar 't onbereikbare Ware, zooals Fichte op Kantiaansche wijze nog bleef doen, maar *heeft* overal 't Absolute in 't eindige door de intellectueele aanschouwing, die hij zelf *is*. Met de opvattingen van Schelling kon gene 't daarom volstrekt niet vinden, en deze „had er blijkbaar in den grond nooit iets van begrepen." Zoo verging 't Fichte bij Kant, zoo ging 't met Schelling bij Fichte; doch *wij* zien, wat *zij* niet hebben bemerkt: de voortschrijdende groeiende waarheid.

Fichte zet zich nu tot *de afleiding van het stelsel* uit het Ik, volgens *de methode*, die door hem 't eerst is bespeurd, al had Kant bij zijn zoogenaamde deduktie der kategorieën uit het denken (Kr. d. z. R. blz. 122 en v.) daaromtrent enkele aanduidingen gegeven. Dat de methode der wiskunde hier te inexact is, dat het een alles op losse schroeven zetten is, wanneer men met onbewezen onzekerheden begint in de wijsbegeerte, die het zekerst wezen moet, was hem duidelijk, gelijk het Kant duidelijk was, die in de voorrede van de eerste uitgaaf (blz. 9) had geschreven: „wat nu de zekerheid betreft, ik heb me zelf het oordeel gesproken: dat het in deze soort van beschouwingen op geene wijze veroorloofd is, te méénen, en dat alles, wat daarin slechts gelijkt op eene hypothese, verboden waar

is", en zooals we reeds hebben gezien, niets van axiomen moest hebben. Daarom kon hij zeggen, dat Spinoza niet aan zijne wijsbegeerte kon hebben geloofd, niet de volle inwendige levende overtuigdheid kon hebben gehad; en wie bedenkt dat Spinoza's stelsel 26 definities en 16 axiomata, dus 42 onbewezen stellingen tot uitgangspunten heeft, hoeft nu nog niet aan Spinoza's eigen overtuigd-zijn te twijfelen, maar zal toch moeten erkennen, dat diens „geharnaste methode" voor onzen tijd, die een oneindig dieper bewustzijn van zichzelf heeft gekregen, een hoogst gebrekkige vorm is, waaraan men lang is ontgroeid. De zekerheid en exactheid der wiskunde is nog maar een fabeltje in den mond van achterlijke wiskundigen; er is geen denken, dat jammerlijker in inexacte onzinnigheden is vastgeloopen dan het ongeschoolde, armelijke, zich exact wánende weten.

Hij wil het stelsel der wijsheid in den (haar niet passenden!) vorm van *wetenschap*, gelijk ook Kant had geeischt, en daar de grondstellingen van een wetenschap niet daarin, maar in de *wetenschap* der wetenschappen worden bewezen, kan de grondstelling van deze laatste, wijl van eene *wetenschap*, *niet* bewezen worden. „Deze is tot geen hoogere stelling te herleiden.... zij is volstrekt dé stelling van 't weten." Deze stelling is volstrekt zeker door zichzelf, zij is zeker, ómdat zij zeker is (Verg. I: 48). Later begreep Fichte, dat men niet in den vorm van een stelling mocht beginnen, en heeft hij zichzelf duidelijk gemaakt, hoe hij de keuze tusschen een onbewezen begin, dat dus onzeker is, en een zekerheid, die niet beginnen kon, kon ontkomen door in plaats van met eene stelling, te beginnen met een *postulaat*. — Bij het postulaat, den eisch: doe dit, of dat, wordt er niet aan gedacht om naar bewijs te vragen; het postulaat is dus te *verwerkelijken;* òf het gebeuren zal, hangt

af van onzen wil, en is het volbracht, dan spreekt men er evenmin over. Het eenige wat aan de toepassing nog ontbreekt, is, dat Fichte te veel postulaten heeft, — zooveel zinnen, zooveel postulaten. Hét eenige postulaat der wijsheid ligt in het besluit, zuiver te willen denken.

Welk hedendaagsch „stelsel'' heeft zich bekommerd om de vraag, hoe het kan beginnen? Aan dergelijke subtiele muggezifterij en haarklooverij geeft een „modern" denker den brui! Wanneer het werk maar netjes onder hoofden staat, in paragrafen is ingedeeld, en een overzicht achterin het naslaan vergemakkelijkt, zal de recensent, even onwetend als de schrijver, reeds prijzend over een „helder en logisch doordacht stelsel'' gaan spreken.

Kant had het zuivere Ik, als het hoogste niet weg te denkene aangewezen, en in de Kritiek de lijsten van kategorieën gegeven, netjes in vier groepen verdeeld, van welke hij ons wil vertellen, dat ze stelselmatig uit een gemeenschappelijk beginsel, n. l. het vermogen tot oordeelen, (dat juist zooveel is als het vermogen te denken) zouden zijn voortgebracht, en niet onsamenhangend, uit een op goed geluk ondernomen opsporing van zuivere begrippen ontstaan (Kr. d. z. R. blz. 123). Dat dit geene afleiding was, zag Fichte goed in: „op onze stelling, als absolute stelling van alle weten, heeft Kant gezinspeeld in zijne deduktie der kategorieën: hij heeft haar echter nooit *als* grondstelling bepaald gesteld" (I: 99).

Fichte begint nu met het postulaat: stel het Ik, dan hebt ge als object, wat subject is, of het Ik is realiteit; of zooals hij het in 't eerst nog niet in den vorm van 'n postulaat uitdrukte: Het Ik stelt zichzelf, en het is, krachtens dit enkele stellen door zichzelf; en omgekeerd het Ik is, en het stelt zijn zijn, krachtens zijn enkele zijn. Het is tegelijk het handelende, en het voortbrengsel der handeling: het

werkzame, en dat, wat door de werkzaamheid wordt voortgebracht. Dit is de hoogste onbewijsbare zekerheid, die in al het zekere terug te vinden is.

Daartegenover komt nu, even onbewijsbaar (I : 102) maar even zeker, de antithesis of tegenstelling, die ook als het tweede postulaat kan worden geformuleerd: „Tegenover het Ik staat het Niet-ik.... de negatie. Dit tegenstellen is naar zijn vorm alleen eene volstrekt mogelijke, onder volstrekt geene voorwaarden staande, en door geen verderen grond gegronde handeling. Maar zelfs de mogelijkheid van het tegenstellen op zichzelf vooronderstelt de identiteit van het bewustzijn.... *„de overgang van stellen tot tegenstellen is slechts door de identiteit van het Ik mogelijk"*.... (I : 100).

„Met elke schrede, die we in onze wetenschap voorwaarts doen, naderen we het gebied, waarin alles zich laat bewijzen. In de eerste grondstelling moest en kon zelfs niets bewezen worden; naar vorm en inhoud was zij onbeperkt, en zonder eenigen verderen grond zeker. In de tweede liet wel-is-waar de handeling van het tegenstellen zich niet afleiden; werd ze echter naar haar vorm alleen onbeperkt gesteld, dan was streng bewijsbaar, dat het tegengestelde niet-ik moest zijn. De derde is bijna doorloopend voor een bewijs geschikt, omdat zij niet gelijk de tweede, naar den inhoud, maar veeleer naar den vorm, en niet als gene, door een, maar door twee zinnen wordt bepaald" (I : 105). De derde stelling nl. geeft antwoord op de vraag: hoe laten A en niet-A, zijn en niet-zijn, realiteit en negatie, zich aaneen denken, zonder dat ze elkaar vernietigen of opheffen? Het is niet te verwachten, dat iemand wie ook deze vraag anders zal beantwoorden, dan als volgt: ze moeten elkaar wederzijds beperken. (Men versta mij niet zoo, zegt hij, als of ik beweerde, dat het begrip der beperking een analytisch begrip is, dat in de vereeniging van realiteit en negatie ligt, en

zich hieruit liet ontwikkelen. Wel zijn de tegengestelde begrippen door de twee eerste grondstellingen gegeven; de eisch echter, dat ze vereenigd moeten worden, is in de eerste vervat. Maar de wijze, waarop ze kunnen worden vereenigd, ligt daarin in 't geheel niet, maar ze wordt door eene bijzondere wet van onzen geest bepaald, die door dat experiment tot bewustzijn moest worden geroepen" (I : 108; verg. K. d. z. R. blz. 126).

„Daar iets beperken beteekent: de realiteit daarvan door negatie niet geheel, maar ten *deele* slechts opheffen ..... ligt in het begrip der beperking, behalve dat van de realiteit en van de negatie, nog dat der deelbaarheid (de quantiteitsgedachte). Dit deelbaar ik is evenwel afgedaald uit het absolute Ik; waartegen het Niet-Ik volstrekt niets is; tegenover het deelbaar ik is het niet-ik een negatieve *grootheid*" (I : 109—110).

Zoo heeft Fichte de kategorieën realiteit, negatie, limitatie „afgeleid," en abstraheert men van den *inhoud*, om den *vorm* der logika over te houden, dan hebben we hier ook nog de deductie der *logische* kategorieën identiteit, onderscheid, en grond.

Deze drie handelingen behooren bij elkander: geene antithesis is mogelijk zonder eene synthesis; geene synthesis ..... zonder eene antithesis; zoo min als antithesis zonder synthesis, of synthesis zonder antithesis mogelijk is, even zoo min zijn beide mogelijk zonder thesis (vgl. I : 333); er zijn daarom geene slechts analytische oordeelen (I : 114). Zoo geeft hij dan op de vraag, hoe synthetische oordeelen a priori mogelijk zijn?, het antwoord, dat men volstrekt daartoe zonder eenigen verderen grond bevoegd is. „Alles wat nu in het stelsel van den menschelijken geest moet voorkomen, moet zich hieruit laten afleiden" (I : 110). Daar alles redelijk is, of het Ik in alles, en alles eveneens in het Ik gesteld

wordt, moet deze vorm van het Ik, deze stelling en tegenstelling, die bij de sámenstelling, als stélling, oogenblikkelijk weer de tegenstelling oproept, den gang der methode aangeven. — „Alle synthesen moeten in het stelsel vervat zijn en dat geeft den weg aan: synthesen moeten het zijn, derhalve zal onze geheele handelwijze van nu af..... synthetisch zijn: iedere zin moet eene synthesis bevatten. Maar geene synthesis is mogelijk zonder eene voorafgegane antithesis, van welke we echter..... abstraheeren... en slechts het produkt daarvan, het tegengestelde, opzoeken. Wij moeten daarom bij iedere stelling van het aangeven van tegengestelden, die vereenigd moeten worden, uitgaan. Alle opgestelde synthesen moeten in de hoogste synthesis, die we juist onderhanden hebben, liggen; en zich daaruit laten ontwikkelen. We hebben derhalve in de daardoor verbondene ik en niet-ik, in zoover ze door deze verbonden zijn, overgebleven tegengestelde kenteekenen op te zoeken, en ze door een nieuwen grond tot betrekking, die weer in den laatsten aller gronden tot verhouding moet zijn vervat, te verbinden: in de door de eerste synthesis verbondene tegengestelden opnieuw tegengestelden te zoeken, deze door een nieuwen, in den eerst afgeleiden vervatten grond van betrekking te verbinden, en dit voort te zetten zoo lang we kunnen; tot we op tegengestelden komen, die zich niet verder volkomen laten verbinden, en daardoor in (een ander gebied) overgaan. En zoo is dan *onze weg vast en zeker en door de zaak zelf voorgeschreven,* en we kunnen vooruit weten, dat we bij behoorlijke opmerkzaamheid op onzen weg in 't geheel niet kunnen dwalen" (I: 11, 4—5, 121, 333, 337).

In deze zwaarwichtige woorden is voor 't eerst, zoolang er menschen bestaan, in den Mensch het besef opgebliksemd van de methode, den waren denkgang. Wat zou er

dan toch ná Kant gebeurd kunnen zijn?" vragen echter hier en overal de pygmeeën, en ze steken de soezende koppen bij elkaar, en stellen elkaar gerust: Broeders, er is niets! slaapt rustig verder!

Volgens deze methode nu te werk gaande doorloopt Fichte dan zijne theoretische wetenschapsleer tot zij in de praktische overslaat, en als hij zoo de twee deelen, waarin de philosophie naar zijn opzet vallen moest, heeft uitgemeten, eindigt hij bij de zedelijke wereldorde, als het hoogste ideaal en einddoel, waarin alle objectiviteit tegenover het Ik, na oneindigen tijd — want het is de limiet, waartoe hij wel door zijn deelbaarheidsgedachte moest geraken —, aan het Ik zal worden onderworpen: het is de zich realiseerende oneindige rede, het oneindige ik, de eenheid van subjectiviteit en objectiviteit. Daarmede schijnt Fichte, die bij het Ik was begonnen, weer bij het Ik teruggekeerd te zijn. Dit was immers wat Fichte voor het ware stelsel had geeischt.

Beschouwen wij de zaak evenwel nauwkeurig, dan zien we, dat hij heeft gefaald. Want het Ik, waarmede hij begon, is 1°. niet het ik—Ik of de idee, die hij 2°. eerst na oneindigen tijd, d. w. z. *nooit* zal bereiken.

Ook wist hij, dat zijn werk nog niet het ware was. In 1798 zal hij in 't Voorbericht voor de wetenschapsleer (I : 36) zeggen, dat er „nog onbeschrijfelijk veel te doen is voor de voleinding van het stelsel. Nu is nog nauwelijks de grond gelegd, nauwelijks met het bouwen gemaakt, en de auteur wil al zijne werken tot dien tijd slechts voor voorloopig gehouden weten". En toch had hij tot 1798 reeds zijne hoofdwerken geschreven: de „Hoofdlijnen der gezamenlijke wetenschapsleer" in 1794, de „eerste" en de „tweede Inleiding" daarop in 1797, een „Proeve van een nieuwe

uiteenzetting der wetenschapsleer" in 1797, de „Grondslagen van het natuurrecht" in 1796-7, het „Stelsel der zedenleer volgens de principes der wetenschapsleer" in 1798!

Over Fichte kunnen we nu als eindoordeel het volgende zeggen:

I. Fichte heeft de lijn van het zuivere denken gezien, die door Kant's stelsel heen liep, die geen zijner tijdgenooten had opgemerkt; hij begrijpt dat de Kritiek een voorlooper was van het stelsel, in welks wezen hij een juist inzicht heeft: hij eischt de encyclopaedie, waarin begin en einde moeten samenvallen, afgeleid uit het Ik, zooals Kant had aangegeven.

II. Zijn Ik is de „zuivere synthesis der apperceptie" van Kant; zich aanbiedend als 't allerzekerste, misleidt het door den klank, en is inderdaad het alleronbekendste.

III. Het ding-op-zichzelf is noumenon geworden en gebleven: de stoot, die het aan het Ik moet geven, is nog een overblijfsel van het bij Kant nog onontwikkelde begrip.

IV. Op 't voetspoor van Kant's deduktie geeft hij voor 't eerst volgens de „speculatieve" methode, zooals die in aanleg in Kant's schematizeering te ontdekken valt, het stelsel; het voldoet echter niet aan de door hem zelf gestelde voorwaarden: een kringloop is het niet, en in plaats van een postulaat als begin, heeft het er vele. Ook had het begrip van *kringloop* hem reeds kunnen brengen tot een inzicht in het onderscheid van wetenschap en wijsheid, want een wetenschap begint met een onbewijsbaar axioom, om in de eindeloosheid te verloopen, waar het stelsel, als tot het begin terugkeerende, en dit dus als einde en uitkomst bewijzende, die vastheid niet behoeft.

Met het onbereikbare *ideaal* voor oogen blijft de wetenschapsleer, al gaat de wijsbegeerte er ernst van zichzelf

in maken, toch maar wijsbegeerte; een soort van optimistische Tantalus, die weet, dat het water, dat zijn dorst lesschen kan, hem nooit over de lippen zal komen, en toch voortdurend meent het te naderen. Aan den anderen kant beweert het het ware stelsel te zijn, al blijft het ook haken naar het ware, en doet denken aan iemand, die heimwee heeft in zijn eigen land. We zijn er nog niet.

Schelling.

Kant heeft den eisch van het stelsel gedaan, als resultaat van de werken, waarin hij ons zijne overdenktngen naliet; Fichte begreep dat, en ontwierp de eerste schets, die hoewel het eene geweldige schrede vooruit is, om hare eenzijdigheid niet kan bevredigen, en de man, die nu komt zal zich in Fichte's ideeën inwerken, om eene andere zijde te ontwikkelen, en de gedachten uit te spreken, die Fichte niet onder woorden had kunnen brengen. Hij gaat dus den weg van Fichte voor 't eene deel van zijn arbeid, en moet aanknoopen bij Kant voor datgene, wat hij zou leeren: de wijsbegeerte der natuur.

Kant had tegenover de transscendentale eenheid der apperceptie het ding-op-zich-zelf, Fichte noemde ze het Ik en het niet-Ik: het subjekt dat alles omvatte, zoodat voor 't tegengestelde objekt — ondoordacht — niet meer overbleef dan de aanstoot van 't Ik, dien hij niet missen kon; voor eene wijsbegeerte der Natuur, van 't Objektieve, was er geene plaats. Schelling evenwel zal, Kant volgend, en met Spinoza als achtergrond, die alles objektiveerde in de substantie, nadenken over de natuur, en het ding-op-zich-zelf, dat reeds bij Kant bepaald was als noumenon, bij Fichte niet-Ik was geworden, en van 't negatieve Niet-Ik reeds bij hem tot positief Objekt was gegroeid welks bepalingen alle uit het Subjekt waren af te leiden, nu vol

kategorieën, dezelfde als bij 't Subjekt, zien, en daardoor de leege tegenstelling tot een ware of werkelijke tegenstelling maken.

Doch zoodra Schelling zijne natuurphilosophie heeft uitgewerkt, heeft hij een heel anderen kijk op 't Objekt, en daarmede van zelf ook op 't daarmede overeenstemmende Ik, gekregen; zijn principe mag dan ook geen Ik meer heeten, omdat hij *in de tegenstelling* Subjekt-Objekt *de gelijkheid* of *identiteit* heeft opgemerkt. Dan is Fichte overschreden en de wijsbegeerte een nieuwe phase van ontwikkeling ingetreden: het realisme en het idealisme, die onverbonden bij Kant te vinden zijn, gingen bij Fichte in een stelsel te zamen, dat overwegend „idealistisch" was: ideaal-realisme; hij Schelling zal nu de nadruk liggen op de „realistische" zijde: reaal-idealisme.

Ook Schelling ziet in, dat Kant wat anders bedoelde, dan hij had gegeven, dat Fichte den polsslag der wijsheid had gevoeld in Kant's letter, en in den geest van Kant (zie vorig opstel 276—7) gekomen was tot de Wetenschapsleer.

1 : 153 = . . . „tegen zulke aanhangers van Kant, die vooronderstellen, dat hij zelf reeds de principes van alle weten heeft opgesteld, geloof ik te moeten opmerken, dat ze wel de letter, maar niet den geest van hunne leeren hebben begrepen, wanneer ze niet leerden inzien, dat de geheele gang der Kritiek der zuivere Rede onmogelijk den gang der wijsbegeerte als wetenschap kon zijn, dat het eerste, waarvan ze uitgaat . . . . . zelf slechts door hoogere principes verklaarbaar moet zijn . . . . . Dit valt te meer op, daar de Kantische dedukties zelf het op het eerste gezicht verraden, dat ze hoogere principes vooronderstellen . . . . . Evenzoo laten zich de vele schijnbare tegenstrijdigheden

der Kantische geschriften, ... volstrekt slechts door hoogere principes beslechten, die de auteur van de Kritiek der zuivere Rede overal slechts vooronderstelde. Men behoeft... alles tot nu toe slechts te noemen, om de behoefte van een door hoogere principes geleide uiteenzetting der Kantische philosophie begrijpelijk te maken; ja ik geloof, dat juist bij zulk een schrijver het geval zich voordoet, dat men hem enkel en alleen naar de principes, die hij moet hebben voorondersteld, moet verklaren en zelfs tegen den oorspronkelijken zin zijner woorden den nog oorspronkelijkeren van de gedachten moet voorstaan."

1 : 232 = „Kant was de eerste, die nergens onmiddellijk, maar overal ten minste middellijk het volstrekte Ik als het laatste substraat van alle zijn en alle identiteit opstelde, en eerst het eigenlijke vraagstuk der mogelijkheid van een — nog boven de identiteit alleen uit — bepaald iets stelde, — op eene wijze, die — (hoe moet men ze beschrijven? — wie zijne deduktie der kategorieën en de kritiek der teleologische oordeelskracht heeft gelezen met den geest, waarmede alles van hem moet worden gelezen, ziet een diepte van zin en inzicht voor zich, die hem bijna ondoorgrondelijk schijnt) — op eene wijze, die slechts een genie mogelijk schijnt, dat, als 't ware zichzelf vooruit ijlend, van het hoogste punt uit nu langs die trappen afstijgt, langs welke anderen langzamerhand naar boven moeten gaan."

VI : 5 = „Men heeft reeds meermalen opgemerkt, dat in zijn geest de idee van het geheel van zijn wijsbegeerte niet aan de deelen, maar deze veeleer aan dat eerste vooraf zijn gegaan, en het geheel dienovereenkomstig meer atomistisch dan organisch ontstaan is."

Bij zijn werk vooronderstelt hij lezers, die met Kant de verwachting deelen, het eens tot het inzicht van het geheele vermogen der zuivere rede te brengen en alles .....

uit een principe te kunnen afleiden, wat de onvermijdelijke behoefte van de menschelijke rede is, die slechts in een volledige, stelselmatige eenheid van hare inzichten, geheele tevredenheid vindt" (verg. I : 375).

De wijsbegeerte is bij Kant niet blijven staan, en „het vuur der verder gaanden heeft slechts gediend het zuivere goud van zijne wijsbegeerte van de toevoegels van den tijd te scheiden en in zuiveren glans te vertoonen" (VI : 3). Schelling heeft door de studie der Kritiek der zuivere rede klaarheid gekregen in eigen denken en wie opmerkzaam de volgende aanhalingen leest, bemerkt dat Schelling ook met Fichte's stelsel dat verder ging, niet is bevredigd:

1 : 87 = (Hij werd) „reeds op de gedachte van den vorm eener mogelijkheid van wijsbegeerte gebracht door de studie der K. d. z. R., waarin hem in den beginne niets duisterder en moeilijker scheen dan de poging, eenen vorm der wijsbegeerte te gronden, zonder dat toch ergens een principe was opgesteld, waardoor niet alleen de aan alle afzonderlijke vormen te gronde liggende oervorm zelf, maar ook de noodzakelijke samenhang daarvan met de afzonderlijke daarvan afhankelijke vormen zou zijn gegrond."

1 : 88 = „In dat oordeel nu over datgene, wat de theorie van het voorstellingsvermogen voor de toekomstige bewerking der elementaire philosophie heeft overgelaten, werd de schrijver van deze verhandeling het sterkst nog door het nieuwste geschrift van prof. Fichte (de wetenschapsleer van 1794) versterkt, dat hem zooveel te aangenamer verraste, waar het hem gemakkelijker werd, met deze te voren opgevatte gedachten in den diepen gang van dit onderzoek — al was het dan ook niet geheel, toch misschien meer, dan het hem zonder dit zou zijn gelukt — in te dringen en het doel daarvan, eindelijk eene oplossing van het *geheele* probleem over de mogelijkheid der wijsbegeerte in 't alge-

meen te geven, als een doel te vervolgen, waarmede hij reeds *te voren eenigermate* was *vertrouwd* geworden. Dit geschrift was het, dat hem eerst tot een volledige ontwikkeling van *zijn* gedachten over dat probleem bepaalde, en hij vond deze moeite rijkelijk daardoor beloond, dat hem gene in juist die mate begrijpelijker werd, als *hij zich zelf deze eerst bepaalder had ontwikkeld.* Spoedig wordt hij (door andere werken) ingelicht, dat men de behoefte aan een *volkomen* oplossing van het *geheele* probleem.... meer algemeen begon te voelen.... Hij gelooft nu door ontwikkeling van het begrip van die vraag den eenig mogelijken weg harer oplossing te hebben gevonden; en de gedachte dat een algemeene schets daarvan hier en daar tot de uitvoering der geheele idee zou kunnen dienen, deed hem besluiten eene poging daartoe aan 't publiek voor te leggen".

In 't eerst hooren we bij hem dezelfde klanken als bij Kant, als bij Fichte, en beider verhouding heeft hij meermalen besproken, bijv. I : 408—10: „In de theoretische wijsbegeerte van Kant is het bovenzinnelijke principe van alle voorstellen slechts aangeduid; in de praktische philosophie echter verschijnt in eens als principe van ons handelen — de autonomie van den wil, en als het eenige bovenzinnelijke waarvan we zekerheid hebben, de *vrijheid* in ons. Hier wordt het raadsel dus opgelost" (begin en einde aller wijsbegeerte is.... vrijheid! (1 : 177)). „Wanneer dus Reinhold.... vraagt: of het door Fichte voor 't eerst in zijn geheelen omvang opgestelde transscendentaal idealisme hetzelfde is als dat van Kant, of daarvan afwijkt in de grondstelling, dat het principe der voorstellingen slechts iets innerlijks (dus in 't geheel niet in iets van het Ik verschillends te zoeken) is, — dan is het antwoord op de vraag..... dit:

Beide wijsgeeren komen overeen in de bewering, dat de grond van onze voorstellingen niet in het zinnelijke, maar in het bovenzinnelijke ligt. Dezen bovenzinnelijken grond moet Kant in de theoretische wijsbegeerte symbolizeeren, en spreekt dan van dingen-op-zich-zelf, als zoodanige, die de stof voor onze voorstellingen leveren. Deze symbolische voorstellingswijze kan Fichte ontberen, omdat hij de theoretische philosophie niet, als Kant, gescheiden van de praktische, behandelt. Want juist daarin bestaat de eigenaardige verdienste van den laatsten, dat hij het principe, dat Kant aan 't hoofd der praktische philosophie plaatst (de autonomie van den wil) tot het principe der gezamenlijke wijsbegeerte verwijdt, en daardoor de stichter van eene wijsbegeerte wordt, die men met recht de *hoogere* wijsbegeerte noemen kan, omdat ze naar haar geest nòch theoretisch nòch praktisch, maar beide tegelijk is..... Slechts door die oorspronkelijke identiteit van het theoretische en het praktische in ons wordt de affectie in ons tot gedachte, de gedachte tot affectie, het reëele ideëel, en het ideëele reëel" (I : 413).

Met de „wetenschapsleer" is Schelling met de hem eigen bijzonder vlugge aanpassing spoedig vertrouwd; we zien hem in 't eerst als haar verdediger optreden. En al blijkt 't uit de vorige aanhalingen dat Schelling geen Fichteaan wil heeten, voorshands hooren we, beeldrijker, dichterlijker, troebeler, de zelfde geluiden, al komt de onbevredigdheid af en toe om den hoek kijken.

1 : 158 = „Het is moeilijk, het gevoel van geestdrift te weerstaan, wanneer men de groote gedachte denkt, dat alle stralen van het menschelijk weten en de ervaringen van vele eeuwen zich eindelijk in één brandpunt der waarheid verzamelen en de idee tot de werkelijkheid willen brengen, die reeds verscheiden grooten geesten heeft voorge-

zweefd.... De natuur heeft voor menschelijke oogen wijselijk door de inrichting gezorgd, dat ze slechts door de schemering tot den vollen dag overgaan. Wat wonder dan, dat nog in de lagere streken kleinere nevels achterblijven; terwijl de bergen reeds staan in den glans der zon. Wanneer echter het morgenrood er is, kan de zon niet uitblijven. Dezen schoonen dag der wetenschap binnen te leiden, is slechts weinigen, — misschien slechts aan *een* — voorbehouden, maar in allen gevalle moge het den enkele, die den komenden dag vermoedt, vergund zijn, zich in het vooruitzicht daarop te verheugen" (1 : 159). Want ook Schelling is het, als Fichte en Kant, er om te doen de wijsbegeerte tot den rang van wetenschap te verheffen:

1 : 89 = „De wijsbegeerte is eene wetenschap, d. w. z. ze heeft een bepaalden inhoud onder een bepaalden vorm. Hebben alle wijsgeeren van den beginne af zich daartoe vereenigd, om juist dezen inhoud willekeurig dezen bepaalden vorm, den stelselmatigen, te geven? of ligt de grond voor deze verbinding dieper, en konden niet door een of anderen gemeenschappelijken grond, vorm en inhoud tegelijk zijn gegeven, kon niet de vorm dezer wetenschap haar inhoud, of haar inhoud haren vorm van zelf mede brengen? In dit geval is of de inhoud door den vorm, of de vorm door den inhoud noodzakelijk bepaald. Wel ware ook zoo aan de willekeur der wijsgeeren nog veel overgelaten, omdat het slechts op dezen aankwam, den vorm of den inhoud te ontdekken, en door het een het ander mee te brengen; maar toch moest deze macht, waarmede zich aan den geest juist hier die bepaalde verbinding opdringt, aanleiding geven tot de gedachte, dat in den menschelijken geest zeer wel de grond daarvan kon liggen, behalve dat tot nu de wijsbegeerte nog niet daartoe ware doorgedrongen, al had ze ook juist daardoor *geleid* de

volstrekte verbinding van een bepaalden inhoud met een bepaalden vorm gezocht — eene idee, waartoe de wijsbegeerte slechts langzamerhand kon naderen, en die ze, zoolang ze niet genen in den menschelijken geest zelf liggenden grond had gevonden, slechts in meer of minder verwijderde graden kon uitdrukken. Zoo veel is duidelijk, dat, wanneer òf de inhoud der wijsbegeerte haren vorm, òf de vorm haren inhoud noodzakelijk meebrengt, er dan in de idee slechts eene wijsbegeerte zou kunnen zijn."

„Wetenschap in 't algemeen, — haar inhoud zij, welken hij wil — is een geheel dat onder den vorm der eenheid staat. Dit is slechts in zooverre mogelijk, als alle deelen daarvan aan ééne voorwaarde ondergeschikt zijn, ieder deel echter het andere slechts in zooverre bepaalt, als het zelf door die eene voorwaarde is bepaald, De deelen der wetenschap zijn zinnen, deze voorwaarde is dus een grondleggende zin. Wetenschap is derhalve slechts door eene grondstelling mogelijk. Moet eene grondstelling eener wetenschap voorwaarde van de geheele wetenschap zijn, dan moet ze zoowel voorwaarde van haren inhoud als van haren vorm zijn" (I : 92). Wel heeft men hiertegen opgemerkt, dat de wijsbegeerte zoo'n eerste principe niet kon hebben, omdat alle materieele grondstellingen, als stellingen, onder de wetten der logika staan moeten, maar dat is een foutieve opvatting. *De logika kan .... slechts door abstractie uit bepaalde stellingen ontstaan ....* Ontstaat ze op wetenschappelijke wijze, dan kan ze slechts door abstractie uit de eerste stellingen van het weten ontstaan, en daar deze .... weer zelf reeds den logischen vorm vooronderstellen, moeten ze zoodanig zijn, dat daarin .... vorm en inhoud .... elkaar bepalen en meebrengen .... *De wetenschapsleer moet tegelijk de logika gronden, en toch volgens logische wetten tot stand*

komen (verg. III : 360—1 ; Fichte hier op blz. 317 v.). „Is er volstrekt een weten, dan moet het een weten zijn, waartoe ik niet meer door een ander weten kom, en waardoor alleen alle andere weten weten is. Dit moet gedacht worden, omdat het is (hetzelfde had Fichte van het Ik gezegd), en het moet zijn, omdat het zelf gedacht wordt .... waarbij de principes van denken en zijn samenvallen" (I : 163; verg. 1 : 309). Hier is hij bij het centrum van alle weten, het midden van den oneindigen cirkel, die door dat midden is bepaald, zooals Fichte terecht had opgemerkt; „is het niet juist een voorrecht der wetenschap aller wetenschappen, van een klein middelpunt uit te gaan, welks stralen naar 't aantal en de uitbreiding oneindig zijn? is ook Schellings vraag (I : 111).

Doch bij het nadenken over dit centrum, dit Ik van Fichte, dat „volstrekt zijn eigen zijn stelde", ziet hij in, dat Fichte eenzijdig subjektief is geworden; Fichte had dat zelf ook gevoeld, en hoewel hij altijd heftig protesteerde tegen deze verkeerde opvatting van het Ik, ging hij toch, om te zeggen wat hij dan wél bedoelde, de woorden „leven", „denken", „subjekt-objekt" gebruiken, gelijk we hebben gezien. Dat er in die aanmerkingen meer juistheid lag, dan hij alleen door de verandering der termen kon erkennen, heeft de uitwerking van zijn stelsel ook bewezen, dat voor de natuur en de kunst, het objectieve, geen plaats had, terwijl Kant's geest eischte, dat ook deze in werkelijkheid in de eenheid van het stelsel werden opgenomen.

De — door Kant heen bekeken — „substantie-leer van Spinoza had de subject-objectiviteit als het noodzakelijke en eeuwige karakter der volstrektheid ingezien .... Het wetenschappelijk inzicht in deze identiteit .... moest ook het begin der wederopwekking der wijsbegeerte zelf zijn. (II : 72). Fichte's wijsbegeerte, die nu voor 't eerst den

algemeenen vorm der subject-objectiviteit weer als het een-en-alles der wijsbegeerte geldend maakte, scheen, hoe meer ze zichzelf ontwikkelde, des te meer die identiteit zelf weer als eene bijzonderheid tot het subjectieve bewustzijn te beperken, als volstrekt en aan-zich echter tot objekt van een oneindig vraagstuk, van een volstrekten eisch te maken, en op deze wijze, na onttrekking van alle substantie uit de speculatie ze zelf als leeg kaf achter te laten, daarentegen, als de leer van Kant, de volstrektheid door handelen en gelooven op nieuw aan de diepste objectiviteit te knoopen. De wijsbegeerte heeft hoogere eischen te vervullen, en de menschheid, die lang genoeg, hetzij in 't geloof, of in 't ongeloof, onwaardig en onbevredigd heeft geleefd, eindelijk in 't *schouwen* in te leiden. Het karakter van den geheelen modernen tijd is idealistisch, de heerschende geest is het teruggaan in zichzelf. *De ideëele wereld* dringt machtig naar 't licht, maar nog *wordt* ze *daardoor teruggehouden*, *dat de natuur als mysterie is teruggetreden.* De geheimen zelf, welke daarin liggen, kunnen niet waarachtig objectief worden, dan in het *uitgesproken* mysterie der natuur. De nog onbekende godheden, welke de ideëele wereld bereidt, kunnen niet als zoodanig te voorschijn treden, voordat ze van de natuur bezit kunnen nemen. Nadat alle eindige vormen zijn stukgeslagen, en in de wijde wereld niets meer is, wat de menschen als gemeenschappelijke aanschouwing vereenigde, kan het slechts de aanschouwing der absolute identiteit in de volkomenste objectiviteit zijn, die ze opnieuw .... vereenigt."

Zoo gaat Schelling dan weer verder dan Fichte, iets, tusschen twee haakjes, waarover hij zich zoo weinig klaar was, dat Hegel 't hem in Jena heeft duidelijk gemaakt, dat hij een stap voorwaarts had gedaan. Hij geeft het Objekt inhoud, en *heeft* in intellectueele aanschouwing 't Abso-

lute, waaraan men bij Kant alleen *gelooven* mocht, dat Fichte *trachtte* te bereiken. En zoo spreekt hij in 't vervolg minder over methode, daar het schouwen de redeneering kan missen. Daarom spreekt het „stelsel van het transscendentaal idealisme" reeds anders. Fichte gaat verkleuren; dezelfde vraag, die Kant, die Fichte stelde, die ook hij zelf als Fichte had beantwoord, de vraag, wat wetenschap is? krijgt nu een antwoord, dat de halve plaats inruimt aan 't objekt:

III : 339 = „Alle weten berust op de overeenstemming van iets objektiefs met iets subjektiefs. Want men weet slechts het ware: de waarheid echter wordt algemeen gesteld in de overeenstemming der voorstellingen met hare objekten. We kunnen het complex van alles wat maar objectiviteit is in ons, natuur noemen; het complex van al het subjectieve daarentegen heete het ik, of de intelligentie. Beide begrippen zijn tegengesteld. Nu is echter in elk weten een wederkeerig samentreffen van beide (van het bewuste en het op zich zelf bewustelooze) noodzakelijk: het vraagstuk is: dat samentreffen te verklaren ..... In het weten zelf — terwijl ik weet — is het objectieve en het subjectieve zoo vereenigd, dat men niet kan zeggen, aan welk van de twee de prioriteit toekomt. Er is hier geen eerste, en geen tweede, maar beide zijn gelijktijdig en een ..... Om die identiteit te verklaren, moet ik, daar mij buiten die beide faktoren van het weten (als principes tot verklaring) niets anders is gegeven, noodzakelijk het eene voor het andere stellen, van het eene uitgaan, om daarvandaan op 't andere te komen; van welk van beide ik uitga, is door het vraagstuk niet bepaald. Er zijn dus twee gevallen mogelijk: A. òf het objektieve wordt tot het eerste gemaakt, en gevraagd hoe iets subjektiefs daarbij komt, dat daarmede overeenstemt. Het begrip van het subjektieve is niet vervat

in het begrip van het objektieve, veeleer sluiten ze beide elkaar uit. Het subjectieve moet dus bij het objektieve komen. In het begrip der natuur ligt het niet, dat er ook iets intelligents is, wat ze voorstelt. De natuur, schijnt het, zou zijn, ook als er niets was, wat ze voorstelde. Het vraagstuk kan dus ook zoo worden uitgedrukt: Hoe komt bij de natuur het intelligente, of hoe komt de natuur er toe, te worden voorgesteld?..... Wanneer alle weten als 't ware twee polen heeft, die elkaar wederkeerig vooronderstellen en eischen, dan moeten ze elkaar zoeken in alle wetenschappen; er moeten dus noodzakelijk twee grondwetenschappen zijn, en het moet onmogelijk zijn, van den eenen pool uit te gaan, zonder tot den anderen te worden gedreven. Het natuurlijke streven van alle natuurwetenschappen is dus, van de natuur op het intelligente te komen. Dit en niets anders ligt aan het streven te gronde, in de natuurwetenschappen theorie te brengen. De hoogste vervolmaking der natuurwetenschap ware de volkomen vergeestelijking van alle natuurwetten tot wetten van het aanschouwen en het denken. De verschijningen (het materiëele) moeten geheel verdwijnen, en slechts de wetten (het formeele) blijven. Vandaar komt het, dat, hoe meer in de natuur zelf het wettelijke te voorschijn treedt, des te meer het omhulsel verdwijnt, de verschijnselen zelf geestelijker worden, en ten laatste geheel ophouden. De optische verschijnselen zijn niets anders dan eene geometrie, welker lijnen door het licht worden getrokken, en dit licht zelf is reeds van twijfelachtige materialiteit. In de verschijnselen van het magnetisme verdwijnt reeds alle spoor van materialiteit, en van de verschijnselen der gravitatie, die zelfs natuurvorschers slechts als onmiddellijk geestelijke inwerking geloofden te kunnen begrijpen, blijft niets achter dan hare wet, welker uitvoering in 't groot het mechanisme der

hemelsbewegingen is. De voleindigde theorie der natuur zou die zijn, krachtens welke de geheele natuur zich in eene intelligentie oploste. De doode en bewustelooze produkten der natuur zijn slechts mislukte pogingen der natuur zichzelf te reflecteeren, de zoogenaamde doode natuur echter in 't algemeen is een onrijpe intelligentie, waarom in hare verschijningen nog bewusteloos reeds het intelligente karakter doorschijnt. Het hoogste doel zichzelf geheel objekt te worden, bereikt de natuur eerst door de hoogste en laatste reflectie, welke niets anders is dan de mensch, of, algemeener, dat is, wat wij rede noemen, waardoor eerst de natuur volledig in zichzelf terugkeert, en waardoor openbaar wordt, dat de natuur oorspronkelijk identiek is met dat, wat in ons als het intelligente en bewuste wordt gekend .... door deze streving wordt (de natuurwetenschap) tot natuurphilosophie, die de eene noodzakelijke grondwetenschap der philosophie is.

B. Of het subjektieve wordt tot het eerste gemaakt, en de vraag is deze, hoe er iets objektiefs bij komt, dat er mede overeenstemt.

Wanneer alle weten op de overeenstemming van deze beiden berust, is de vraag deze overeenstemming te verklaren zonder twijfel de hoogste voor alle weten .... het hoofdvraagstuk der philosophie.

Maar de vraag eischt slechts verklaring van dat samenkomen ..... en laat geheel onbepaald, waarvan de verklaring uitgaat, wat ze tot het eerste en wat ze tot het tweede moet maken (verg. III : 531). Daar ook beide tegengestelden voor elkaar wederkeerig noodzakelijk zijn, moet het resultaat der operatie hetzelfde zijn, van welk punt men ook uitgaat ... Wanneer er dus een transscendentaalphilosophie is, blijft haar slechts de tegengestelde richting over, van het subjektieve, als van het eerste en volstrekte, uit te gaan, en

het objektieve daaruit te laten ontstaan. De beide mogelijke richtingen der wijsbegeerte hebben dus natuur- en transscendentaalphilosophie gedeeld, en wanneer alle wijsbegeerte daarop moet uitgaan, om óf uit de natuur eene intelligentie of uit de intelligentie eene natuur te maken, is de transscendentaal-phflosophie, die voor 't laatste vraagstuk staat, de andere noodwendige grondwetenschap der wijsbegeerte." In deze aanhaling ligt, onontwikkeld, de geheele wijsbegeerte van Schelling.

Nu tegenover het Ik het volledig ontwikkelde niet-Ik = Objekt komt, waarin hij dezelfde kategorieën herkent, die uit het Ik worden afgeleid, is onmiddelijk iets nieuws gekomen. Nu is het niet meer mogelijk bij het Ik te blijven, zooals 't zelfs Fichte ten slotte niet goed meer af ging: het Subjekt en het Objekt zijn nu, hoewel ze tegengesteld zijn, ook hetzelfde. Zoo zal Schelling de grondlegger worden van het Identiteitssysteem, dat het identieke in die tegengestelden tracht te benaderen, in werkelijkheid echter niet meer dan het wezen in of achter de verschijnselen denkt, doch weer zoo, dat dat wezen ook meteen óns wezen is, zooals het Ik ons ik en het andere omvatte (Fichte II : 603). Dus is ook hier geen plaats meer voor het „*ding-op-zichzelf.*"

III : 442 = „Het ding-op-zichzelf is niets anders dan de schaduw van de ideëele, boven de grens uitgegane werkzaamheid, die door de aanschouwing weer naar het Ik teruggeworpen wordt, en inzoover zelf een produkt van het Ik .... Het Ik dus weet oorspronkelijk niet, dat dat tegengestelde zijn produkt is, en moet in deze onwetendheid blijven , zoolang het in den magischen cirkel is ingesloten, dien het zelfbewustzijn om het Ik trekt; slechts de wijsgeer die dezen kring opent, kan achter die begoocheling komen" (verg. II : 33; I : 210, 357, 361).

Dat er dus spoedig werd gezegd, dat Schelling van front

was veranderd, is te begrijpen; en wij zien in, dat al had men wat anders gekregen, Schelling evenzeer terecht kon tegenwerpen, dat hij met wat hij nu gaf als innerlijke drijfveer 't vorige had geleverd, dat hij dezelfde was gebleven, één lijn van ontwikkeling was gegaan.

IV : 107 = „Nadat ik sedert verscheidene jaren de eenen-dezelfde philosophie, welke ik voor de ware erken, van twee geheel verschillende kanten als natuur- en transscendentaal-philosophie heb beproefd te leveren, zie ik me nu door den tegenwoordigen toestand der wetenschap gedreven .... het stelsel zelf, dat aan die verschillende bewerkingen bij mij ten grond heeft gelegen, openlijk op te stellen, en wat ik tot nu slechts voor mij zelf bezat en misschien met eenige weinigen deelde, ter kennis te brengen van allen, die in dit onderwerp belang stellen.... (Men begrijpe, dat er veel voor noodig is geweest, voor hij 't zoover had); en het „stelsel, dat hier vooreerst in zijn geheel eigenaardig gestalte verschijnt, is hetzelfde, dat ik bij de geheel verschillende bewerkingen daarvan altijd voor oogen heb gehad, en waaraan ik me, voor mijzelf, in de transscendentaal-philosophie zoowel als in de natuurphilosophie bestendig heb georiënteerd. Ik heb dat, wat ik natuur-, en transscendentaal-philosophie noemde, altijd als tegengestelde polen van het philosopheeren voorgesteld; met de bewerking, die ik nu geef, bevind ik me in het punt van indifferentie, waarin slechts hij zich goed vast en veilig kan stellen, die dat te voren van geheel tegengestelde richtingen uit heeft geconstrueerd.... Wanneer ik nu echter ook zeide: het stelsel hier is idealisme, of realisme, of ook een derde uit beide, dan zou ik misschien in ieder geval iets dat niet onjuist was beweren (verg. III : 428; II : 58)..... maar toch zou ik daardoor niemand tot het werkelijk inzicht daarvan brengen: want wat idealisme en

realisme, wat dus ook een mogelijk derde uit beide is, is juist dat, wat.... eerst moet worden uitgemaakt.... — Het kon.... zeer goed zijn, dat het idealisme, bijv. dat Fichte eerst opstelde, en dat hij ook nu nog verdedigt, een geheel andere beteekenis had, dan het mijne: *Fichte* bijv. kon *het idealisme in geheel subjectieve, ik daarentegen in objectieve beteekenis* hebben *gedacht*.... Om deze tegenstelling op 't verstaanbaarst uit te drukken, moest het idealisme in de sùbjectieve beteekenis.... beweren, dat Ik = Alles, dát in de óbjektieve beteekenis: Alles = Ik, en dat er niets bestaat dan wat = Ik is.... — Niet anders dan met het idealisme kon het wel gesteld zijn met dat, wat men tot toen realisme heeft genoemd: en bijna komt het me voor, alsof de volgende bewerking het bewijs is, dat men tot op den dag van heden het realisme in zijne verhevenste en volmaaktste gedaante (ik meen in het Spinozisme) in alle openlijk bekend geworden opvattingen heeft miskend, en niet verstaan.... — Ik verlang,.... dat men mijn stelsel van wijsbegeerte slechts naar zichzelf, niet uit andere bewerkingen beoordeele (verg. Fichte's eisch, hier op blz. 313—4)....; met name, dat men vooreerst besluite, Fichte's bewerking en de mijne elk voor zich te beschouwen, wijl door de verdere ontwikkeling kan blijken, òf, en in hoevérre we overeenstemmen.... Het is naar mijne overtuiging onmogelijk, dat we niet in 't vervolg overeenstemmen, hoewel nu.... dit punt nog niet is ter sprake gebracht.... — Tot nu heeft Fichte naar mijn inzicht volstrekt maar het algemeenste gedaan, en tot vreugde van enkelen, tot verdriet van anderen mag het hier staan, dat naar mijne meening, wat tot toen is geschied, nog maar het *begin* is van dat, wat nog geschieden zal, dat dus de geheele zaak nog ver van haar einde is..... *Het is dus het absolute identiteitssysteem, dat ik hiermede opstel* (IV : 113).

Wat niet meer Ik kan heeten, en absolute identiteit werd genoemd, kreeg nu ook den naam van *rede*, waar Kant voor was gegaan, die voor 't eerst een bepaald onderscheid had gemaakt tusschen verstand en rede, waarin Fichte was gevolgd (verg. K. o. z. R. 299).

IV : 115 = „Ik noem rede de absolute rede, of de rede inzooverre ze als *totale indifferentie van het subjektieve en het objektieve* wordt gedacht..... Men geraakt daartoe door het nadenken over datgene, wat zich in de wijsbegeerte *tusschen* het objektieve en het subjektieve stelt, en dat blijkbaar een tegenover beide indifferent zich verhoudend iets moet zijn.... Om dus op 't standpunt te komen, dat ik eisch, moet worden geabstraheerd van den denkende. Voor hem, die deze abstractie maakt, houdt de rede onmiddellijk op iets subjektiefs te zijn, gelijk dat door de meesten wordt voorgesteld, ja ze kan zelfs niet meer als iets objektiefs gedacht worden, daar iets objektiefs.... slechts mogelijk wordt in tegenstelling met iets denkends, waarvan hier volledig is geabstraheerd; ze wordt dus door die abstraktie tot het ware aanzich, dat juist in het punt van indifferentie van het subjektieve en het objektieve valt. Het standpunt der wijsbegeerte is het standpunt der rede, haar inzicht is een inzicht in de dingen, zooals ze *aan-zich, d. w. z. in de rede* zijn. Het is de natuur der wijsbegeerte alle na-elkaar en buiten-elkaar, alle onderscheid.... volledig op te heffen, en, met één woord, in de dingen slechts dat te zien, waardoor ze de volstrekte rede uitdrukken. Buiten de rede is niets, in haar is alles; de rede is één in zich zelf (IV : 116). De hoogste wet voor het zijn der rede, en daar er geen ander zijn is, voor álle zijn.... is de wet der identiteit, die in betrekking op alle zijn door A = A wordt uitgedrukt. De zin A = A algemeen gedacht zegt nòch, dat A volstrekt, nòch dat het als subjekt, of als praedikaat,

is. Maar het eenige zijn, dat door dien zin wordt gesteld is dat der identiteit zelf (IV : 117; verg. ook de noot.) Het eenige volstrekte inzicht is dat de rede één is met de absolute identiteit. *Zijn, en inzien der absolute identiteit zijn een.* De volstrekte identiteit kan niet oneindig zich zelf leeren kennen, zonder zich als subjekt en objekt oneindig te stellen: deze zin is door zichzelf klaar. Tusschen subjekt en objekt is er geen tegenstelling op zichzelf (in betrekking tot de absolute identiteit); tusschen subjekt en objekt is geen andere dan *quantitatieve differentie* mogelijk, want qualitatieve differentie is niet denkbaar, daar de absolute identiteit is, onafhankelijk van A als subjekt en objekt, en ze is in beiden even onbeperkt. Daar het nu dezelfde even absolute identiteit is, welke als subjekt en objekt is gesteld, is er geen qualitatief onderscheid. Daarom blijft.... slechts een *quantitatief* onderscheid over, d. w. z. een zoodanig, dat ten aanzien van de grootte van het zijn plaats vindt, zoo namelijk, dat wel het eene en gelijke identieke, maar met een overwicht der subjektiviteit (van het kennen) of der objektiviteit (van het zijn) worde gesteld. Dit *quantitatief onderscheid is slechts buiten de absolute identiteit, want deze is de absolute indifferentie van het subjektieve en het objektieve;* er is dus in haar noch het eene, noch het andere te onderscheiden (verg. IV : 117 v.).

IV : 127 = „Onze bewering is dus, op 't duidelijkst uitgedrukt, deze, dat, konden we alles wat is, in de totaliteit zien, wij in 't geheel een volkomen quantitatief evenwicht van subjektiviteit en objektiviteit (van het reëele en het ideëele), dus niets dan de zuivere identiteit, waarin niets te onderscheiden is, zouden gewaarworden, hoe zeer ook ten aanzien van het bijzondere het overwicht op de een of andere zijde moge vallen, dat dus toch ook gene quantitatieve differentie geensdeels op zichzelf, maar slechts in

de verschijning is gesteld. Want daar de volstrekte identiteit — dat wat volstrekt en in alles *is*, door de tegenstelling van subjektiviteit en objektiviteit in 't geheel niet wordt aangedaan, kan ook dat quantitatieve onderscheid van die beiden niet in betrekking tot de absolute identiteit of op zichzelf plaats vinden, en de dingen of *verschijningen, die ons als verschillend verschijnen, zijn niet waarachtig verschillend*, maar realiter een, zoodat ze weliswaar geen op-zich-zelf, maar alle in de totaliteit, waarin de tegengestelde potenties oorspronkelijk zich tegen elkaar opheffen, de zuivere ongetroebelde identiteit zelf leveren. Deze identiteit echter is niet de geproduceerde, maar het oorspronkelijke, en ze wordt slechts geproduceerd, omdat ze is. Ze is dus reeds in alles wat is. De kracht, die zich in de massa der natuur uitgiet, is naar 't wezen dezelfde als die, welke zich in de geestelijke wereld openbaart, behalve dat ze daar met het overwicht van het reëele, gelijk hier met dat van het ideëele, heeft te kampen, maar ook deze tegenstelling, die *niet een tegenstelling naar het wezen, maar slechts naar de potentie* is, verschijnt als tegenstelling slechts voor hem, die zich buiten de indifferentie bevindt en de absolute identiteit niet zelf als het oorspronkelijke ziet" (IV : 130).

Die absolute identiteit, die rede, in een vorig stadium het Ik, is onvoorwaardelijk slechts in een niet zinnelijke, maar *intellektueele aanschouwing* bepaalbaar (1 : 181). „Het ik is zuivere daad, zuiver doen, dat volstrekt niet-objectief moet zijn in 't weten, juist daarom, omdat het principe van alle weten is. Moet het dus objekt van het weten worden, dan moet dit door een van het gewone weten geheel verschillende wijze van weten geschieden. Dit weten moet 1° volstrekt vrij zijn, juist omdat alle andere weten niet vrij is, dus *een weten, waartoe geen bewijzen, sluit-*

redenen .... leiden, dus volstrekt *een aanschouwen*; 2⁰ een weten welks objekt niet daarvan onafhankelijk is; dus een weten, dat tegelijk een produceeren van zijn objekt is, — eene aanschouwing, die in 't algemeen vrij produceerend, en waarin het produceerende met het geproduceerde een en hetzelfde is. Zulk eene aanschouwing wordt in tegenstelling met de zinnelijke, die niet als produceeren van haar objekt verschijnt, waar dus het aanschouwen zelf van het aanschouwde verschillend is, intellectueele aanschouwing genoemd. Zulk eene aanschouwing is het Ik, omdat door het weten van het Ik van zich zelf het Ik zelf (het objekt) eerst ontstaat. Want daar het Ik (als objekt) niet anders is dan juist het weten van zich zelf, ontstaat het Ik juist slechts daardoor, dat het van zich weet. *De intellectueele aanschouwing is het orgaan van alle transscendentale denken ....* (Verg. Fichte hier op blz. 309). Het transscendentale philosofeeren moet dus bestendig zijn begeleid door de intellectueele aanschouwing; alle voorgewend niet verstaan van dat philosofeem heeft zijn grond niet in zijn eigen onverstaanbaarheid, maar in het gebrek van het orgaan, waarmede het moet worden opgevat" (III: 369—70). I: 318 = „Toch is er ook voor diegenen, die deze vrijheid der zelfaanschouwing niet bezitten, ten minste nadering daartoe mogelijk, er zijn middellijke ervaringen, waardoor ze haar bestaan laat vermoeden. Er is een zekere diepzinnigheid, waarvan men zich zelf niet bewust is ..... Deze intellektueele aanschouwing treedt dan in, wanneer we voor ons zelf ophouden objekt te zijn, maar, in zich zelf teruggetrokken, het aanschouwende zelf met het aanschouwde identiek is. (Fichte, hier op blz. 309: „Laat ons .... deze aanschouwing zijn".) Op dit oogenblik der aanschouwing verdwijnt voor ons tijd en duur; niet wij zijn in den tijd, maar de tijd ..... of veeleer niet hij, maar de zuivere volstrekte eeuwigheid is in ons. Niet wij zijn in

de aanschouwing der objektieve wereld, maar zij is in onze aanschouwing verloren." Gelijk we bij Fichte zagen, dat er maar weinigen waren, die het Ik konden denken, zien we bij Schelling de absolute identiteit in de intellectueele aanschouwing ook alleen bestemd voor de uitverkorenen:

1 : 417 = „*Philosophie* is nl. niet zelf wetenschap, die men, als iedere andere, kan leeren, maar ze is de *wetenschappelijke geest*, dien men tot het leeren reeds meebrengen moet.... *Philosophie* .... *moet iets onderscheidends van andere wetenschappen hebben*. Dat onderscheidende bestaat daarin, dat *vrijheid en zelfwerkzaamheid* aan haar veel meer dan aan alle andere wetenschappen aandeel hebben.... Wanneer nu de wijsbegeerte eene wetenschap is, voor welker verstaan een zekere graad van geestesvrijheid wordt geeischt, kan ze niet ieders werk zijn. Ze moet in haar eerste postulaat reeds iets bevatten, dat zekere menschen voor altijd van haar uitsluit." 1 : 443 = „Het medium, waardoor geesten elkaar begrijpen, is.... de gemeenschappelijke vrijheid, welker trillingen tot in het binnenste der ziel zich voortplanten." 1 : 341 = „Nooit zal in de toekomst de wijze tot mysteriën zijne toevlucht nemen, om zijne grondbeginselen te verbergen voor ongewijde oogen. Het is een vergrijp tegen de menschheid, grondstellingen te verbergen, die algemeen mededeelbaar zijn. Maar de natuur heeft aan deze mededeelbaarheid grenzen gesteld; ze heeft — voor de waardigen eene wijsbegeerte bewaard, die *door zich zelf esoterisch* wordt, omdat ze niet geleerd, niet nagepraat, niet nagehuicheld, niet ook door geheime vijanden en spionnen kan worden nagesproken — een symbool voor den bond van vrije geesten, waaraan ze elkaar allen herkennen, dat ze niet behoeven te verbergen, en dat toch, slechts voor hen verstaanbaar, voor de anderen een eeuwig raadsel zal zijn." (Vergl. 1 : 416 Noot).

Zoo ziet men waartoe de wijsbegeerte zich langzamerhand ontwikkelde. Kant wil haar uit den maalstroom der meeningen halen door haar tot rang van wetenschap te verheffen en haar de zekerheid te geven die wiskunde en natuurkunde nog in zijn oog hadden; Fichte vraagt, aan welke voorwaarden ze dan moet voldoen, wat de zekerheid aan de wetenschap geeft, en ziet hoe de wijsbegeerte dan samenvalt met de van zichzelf zekere wetenschapsleer, terwijl hij reeds het tekort der wetenschap bemerkt; Schelling ziet dat veel helderder in, en beseft bovendien, dat men de zuivere wetenschappelijke geest moet zijn in volle vrijheid, d. i. zelfwerkzaamheid.

Waar hij evenwel te veel nadruk legt op 't oogenblikkelijk inzien, verliest hij de (vrije) noodzakelijkheid, het redelijk verband dat de absolute identiteit tot een werkelijk stelsel moest maken, te veel uit 't oog, verwaarloost het wetenschappelijk moment. — Zoo valt het „stelsel" bij hem weer in het schematische van Kant's lijst der kategorieën terug.

Bij Schelling mag de wijsbegeerte geen grondstelling meer hebben in den zin van de axiomata der wetenschap, en uit de meetkunde heeft hij nog kunnen ontleenen wat hem de mogelijkheid bood, boven de vraag naar verstandig bewijs uit te komen: het *postulaat*, wat Fichte had bedoeld, maar niet uitgesproken.

I : 449 = „Zoo heeft ook de nieuwste wijsbegeerte van een absolute grondstelling der wijsbegeerte gesproken, hoewel het lijnrecht tegen den geest daarvan is, als principe der wijsbegeerte een grondstelling op te stellen, die van een aanzijn spreekt.... Van een opperste grondstelling der wijsbegeerte te spreken was slechts zoolang goed, als het geen misverstanden veroorzaakte. Toen echter de zoogenaamde beoordeelaars dezer wijsbegeerte dien zin: „Ik ben",

voor een analytischen namen, die uit zich zelf te begrijpen was, en volstrekt geen synthetischen inhoud had, was het tijd hun te zeggen, dat voor hen die grondstelling een postulaat was, welks zin en inhoud volstrekt niet anders, dan door de daarin uitgedrukte oorspronkelijke constructie of synthesis zelf kon worden verstaan... — Wij postulééren het Ik. Op de vraag, wat het is, willen wij dat gij uzelf antwoordt. Het antwoord is het Ik zelf, dat in u ontstaan, door u moet worden geconstrueerd." (Men vergelijke I : 444—52).

III : 379 = „Sedert Reinhold de wetenschappelijke grondvesting der wijsbegeerte zich ten doel had gesteld, was er veel sprake van een eerste grondstelling, van welke de wijsbegeerte moest uitgaan, en waaronder men gewoonlijk een leerstelling verstond, waar de geheele wijsbegeerte onontwikkeld in zou zitten. Maar het is gemakkelijk in te zien, dat de transscendentale philosophie van geen theoreem kan uitgaan, reeds daarom, omdat ze van het subjectieve, d. i. van datgene uitgaat, wat slechts door eene bijzondere daad der vrijheid objektief kan worden. Een theorema is een stelling, die betrekking heeft op een aanzijn; de transscendentale philosophie gaat echter van geen bepaald zijn uit, maar van een vrij handelen; zoo iets kan slechts worden gepostuleerd. Iedere wetenschap, die niet empirisch is, moet door haar eerste principe reeds alle empirie uitsluiten, d. w. z. haar objekt niet als reeds voorhanden vooronderstellen, maar het produceeren. Zoo handelt bijv. de geometrie als ze niet van stellingen, maar van postulaten uitgaat. Daardoor dat de oorspronkelijke constructie in haar wordt gepostuleerd, en aan den leerling zelf wordt overgelaten ze te produceeren, wordt hij dadelijk bij het begin verwezen naar deze zelf-constructie. Juist zoo de transscendentale philosophie. Zonder haar eerst mede te brengen, moet men ze onverstaanbaar vinden. Het is daar-

om noodzakelijk, dat men zich dadelijk bij het begin door vrijheid in die denkwijze stelt en dit geschiedt door de vrije handeling, waardoor het principe ontstaat. Wanneer transscendentale philosophie haar objekten volstrekt niet vooronderstelt, kan ze het minst haar eerste objekt, het principe, vooronderstellen; ze kan het als het vrij te construeerene slechts postuleeren, en zooals het principe haar eigen constructie is, zijn ook dan al hare overige begrippen, en de geheele wetenschap heeft slechts met eigen, vrije constructies te doen."

Zooals reeds is gezegd: Schelling is in het schematische terug gevallen, wat al dadelijk blijkt aan het woord „constructie", dat hij evenals „postulaat" aan de meetkunde ontleende, en dat hij voortdurend met „productie" afwisselt.

Constructie n. l. heeft men daar, waar men met gereedliggend materiaal iets vervaardigt; zoo heeft de meetkundige zijn lijnen als *gegevens*, waarmede hij construeert, samenstelt; zoo construeert een bouwkundige van steenen, planken enz. het huis, voegt de *gereedliggende* materialen samen in den vooraf bepaalden vorm. Hetzelfde gebrek heeft het woord „synthese", dat bij Fichte zoo'n groote rol speelt, en ook Kant zegt in de Kr. d. z. R. op blz. 124 van zijn lijst van kategorieën: „wanneer men de oorspronkelijke en primitieve begrippen heeft, laten zich de afgeleide en subalterne begrippen er gemakkelijk aan toevoegen. Daar het mij hier niet om de volledigheid van het stelsel, maar slechts der principes tot een stelsel te doen is, spaar ik deze afronding tot een latere bezigheid. (Kant is pionier!) Men kon echter dit doel vrij wel bereiken, als men de ontologische leerboeken ter hand neemt, en *daaraan de begrippen ontleent;* .... een volledig „woordenboek" zou .... gemakkelijk tot stand zijn te brengen. *De vakjes zijn er reeds;* het is slechts noodig ze te vullen."

Waar hier door Schelling gesproken wordt van „vrije constructies", van „principes, die hun eigen constructie zijn", van „produkten, die slechts zijn, terwijl ze *geconstrueerd* worden", bemerken we, dat hij in plaats van de doode constructie wat anders bedoelde, dat hem „organisatie" als van het leven, werkelijke „ontwikkeling" voor den geest zweefde. Evenals Fichte met zijn subjectief Ik eigenlijk wat anders wilde, maar toch in 't algemeen met de juiste woorden aanduidde wat hij heeft gegeven, heeft ook Schelling hier wat anders op 't oog gehad, al is van zijn „constructie" te zeggen, dat de uitwerking van zijn stelsel aan den gewonen zin van dit woord beantwoordt.

Wat echter, nog niet gekend, in hem leeft, zal de „later gekomene" ons zeggen, en dan meteen het ware stelsel leveren.

„Het postulaat der wijsbegeerte dus is geen ander dan dit: zich oorspronkelijk te aanschouwen" (1 : 448); gelijk Fichte het „Stel je ik" had. Daarmede heeft hij (1 : 457) „het perspectivische middelpunt.... van waaruit de chaos van verschillende meeningen, die van ieder ander standpunt uit geheel verward verschijnt, regelmatigheid en overeenstemming vertoont. Om te vinden.... dat, wat aan tegenstrijdige stelsels slechts werkelijk wijsgeerig is, ook waar is, moet men de idee van een algemeen stelsel voor oogen hebben, dat aan alle afzonderlijke stelsels, hoe tegengesteld ze ook mogen zijn, in het stelsel van het menschelijke weten zelf samenhang en noodzakelijkheid geeft.... Gelijk uit een kiem niets zich ontwikkelt, dat niet te voren daarin was vereenigd, zoo kan in de wijsbegeerte niets.... ontstaan, wat niet te voren in den menschelijken geest zelf.... voorhanden was. Daarom doordringt alle afzonderlijke stelsels, die slechts den naam verdienen, een gemeenschappelijke regeerende geest."

In zijn stelsel van het transscendentaal idealisme heeft

Schelling dit stelsel gegeven. Daar heeft hij (III : 332—2) alle deelen der wijsbegeerte in eene continuiteit en de gezamenlijke wijsbegeerte als dat, wat ze is, n. l. als voortgaande geschiedenis van het zelfbewustzijn gegeven.... Het kwam er maar.... op aan, de enkele momenten niet alleen nauwkeurig te scheiden, maar ook in een opeenvolging te stellen, waardoor men bij de methode zelf, waardoor ze gevonden wordt, zeker kan zijn, dat geen noodzakelijk middellid is overgesprongen (Kant K. d. z. R. blz. 124!), en zoo aan 't geheel een inwendigen samenhang te geven.... die voor alle verdere bewerking als 't ware als het onveranderlijke geraamte bestaat (Kant's „vakjes"!). Wat den auteur hoofdzakelijk heeft aangezet tot de uitwerking van dien *samenhang, die eigenlijk een gradatie van aanschouwingen* is, waardoor het Ik tot het bewustzijn in de hoogste potentie zich verheft, was het parallelisme der natuur met het intelligente, waartoe hij sedert lang is gekomen, en dat volledig te geven, wat nòch aan de transscendentaal-philosophie, nòch aan de natuur-philosophie alleen, maar slechts aan beide wetenschappen mogelijk is, die daarom juist „de beide eeuwig tegengestelden moeten zijn, die nooit in één kunnen overgaan,.... al worden dezelfde potenties der aanschouwing, die in het Ik zijn,.... ook in de natuur aangetoond."

Ieder afzonderlijk bepaald zijn is als zoodanig nu slechts een bepaalde verschijning der absolute identiteit. De absolute identiteit is in het bijzondere onder denzelfden vorm, waaronder ze in het geheel is, en omgekeerd in het geheel onder geen anderen vorm, dan onder welken ze in het bijzondere is (IV : 132), omdat alle bijzonderheid een bepaalde vorm is van de identiteit, die volstrekte ondeelbaar is; zoo is dus ook het bepaalde in zijne soort oneindig. Iedere bepaalde *potentie* duidt een *bepaalde quantitatieve differentie der subjektiviteit en objektiviteit* aan, die in

betrekking tot het geheel of de absolute totaliteit, maar niet in betrekking tot deze potentie plaats vindt, zoo bijv. dat een negatieve exponent van de zijde der subjektiviteit een overwicht der objectiviteit ten aanzien van het geheel, (dus ten aanzien van subjekt zoowel als van object) aanduidt, terwijl toch, juist daarom, omdat dit overwicht beiden gemeen is, in betrekking tot de potentie zelf, waarin het geschiedt, een volkomen evenwicht beider factoren mogelijk is, dus dat A=B een A=A is.... (IV : 134). Het bestaande is altijd in de indifferentie, en er bestaat niets daarbuiten, maar ze bestaat ook op oneindige wijze, en bestaat nooit anders dan onder den vorm A=A, d. i. als kennen en zijn. Wij kunnen ze nu of in 't bijzonder of in 't geheel beschouwen (verg. IV : 135).

Het begrip *potentie*, waarvoor Schelling ons naar Eschenmaijer verwijst, die het in zijne natuurleer aanwendde, is de verdere ontwikkeling van de synthese van Fichte, toegepast op het tot Subjekt-Objekt uitgedijde Ik.

Kant had bij de lijst der kategorieën opgemerkt, dat uit de verbinding van de tweede met de eerste kategorie een derde ontstond, die desondanks even oorspronkelijk was als deze twee, al was zij er door een *bijzondere* daad van het verstand uit geboren (verg. Fichte hier op blz. 315); Fichte had hieraan de idee van zijn methode ontwikkeld, gelijk dat reeds is aangegeven; uit de synthese van het Ik en het Niet-ik ontstond het *deelbare* ik, uit Realiteit en Negatie de Limitatie, terwijl hij, die alles in het eene Ik besloten hield, ook reeds had gezien, dat these, antithese en synthese in een en dezelfde handeling vervat waren; Schelling heeft nu niet meer een Ik en een niet-Ik, maar een weten en een natuur, welke beide identiek zijn, en ook op zich zélf identiteiten van subjektiviteit en objektiviteit, maar de natuurzijde met overwegende objektiviteit, terwijl de sub-

jectiviteit overweegt aan de zijde van het weten; beiden hebben het streven die absolute indifferentie te worden, waarbij ze altijd in de absolute identiteit blijven.

Zoo zijn die potenties niet gelijk aan de absolute identiteit, doch worden ze gesteld, dan komen ze voortdurend in den vorm daarvan, waardoor zoo'n potentie wordt uitgedreven naar een hoogere. III : 450 = „De transscendentaalphilosophie is niets anders dan een bestendig potentieeren van het Ik, hare geheele methode bestaat daarin, het Ik van den eenen trap der zelfaanschouwing naar den anderen tot daar te leiden, waar het met alle de bepalingen is gesteld, die in de vrije en bewuste handeling van het Ik vervat zijn." Zoo wordt in het stelsel, zooals we dat door Schelling gedeeltelijk uitgewerkt, bezitten bij de natuur, de zijde met overwegende objektiviteit begonnen, en iedere potentie, of bepaalde natuurkategorie door herhaalde indompeling in de absolute identiteit, „het algemeene oplossingsstadium van alle dingen," (IV : 167 Noot) voortdurend meer naar een evenwichtstoestand van beide zijden gedreven. Zoo voert het identiteitssysteem ons dan van materie, naar licht, en beider synthese het organisme, door plant- en dierrijk naar den mensch, om ons in weten, handelen en kunst de andere overwegend-subjektieve zijde van 't stelsel te leeren kennen. — Hoe evenwel de absolute identiteit en die relatieve identiteiten zich verhouden, die krachtens de bepaling eeuwig gescheiden moeten blijven, heeft Schelling niet helder uiteengezet. Van dezen kant bekeken zijn Fichte's postulaten machtspreuken, en Schelling's potenties, die volgens een methode, waar hij zich niet verder over uitliet, elkaar opvolgen, zijn beschouwingen en verzekeringen, waarin veel juiste dingen worden gezegd, maar het tot methode geworden element van noodzakelijkheid, dat als de reeds verworven wetenschappelijkheid in de wijsheid mee moest gaan, komt veel te weinig uit.

Vragen we ons ook bij Schelling af, wat hij voor de ontwikkeling van ons onderwerp beteekent, dan hebben we:

I. Hij begint bij Kant, wiens beteekenis hem duidelijker wordt door Fichte. Wat deze laatste in de wetenschapsleer had gedaan, erkent hij als zuivere speculatie; hij heeft dezelfde ideeën over de noodzakelijkheid van een stelsel en de hieraan te stellen eischen.

II. Hij ziet dat Kant's transscendentale eenheid der apperceptie, op voorgaan van Kant reeds, terecht bij Fichte tot Ik is geworden, — maar ook dat het Niet-ik evenzeer positief is, en als Objekt doordacht, de natuur-philosophie levert; dán ziet hij aan beide zijden hetzelfde: hare identiteit. —

III. Waar het ding-op-zich-zelf van Kant bij Fichte als Niet-*ik* reeds in 't Ik bijna geheel was opgenomen, is het bij Schelling, bij wien de *dingen* in waarheid niet bestaan, maar alleen de identiteit is, in die identiteit vergaan, doch als nog niet zuiver begrepen identiteit van het wezen heeft deze geheele identiteit den tint van het aan-zich.

IV. Zijn „stelsel" is weer tot een schematisme geworden, waarin luider dan bij Kant, om de noodzakelijkheid geroepen wordt, omdat na dezen door Fichte de eisch hierom was geformuleerd en de methode was aangegeven. — Gelijk het Fichte niet gelukte het ware organische stelsel te leveren, waarin alles tot een, en een tot alles leidde in een kringloop, waarin het einde en het begin samenvielen, zag ook Schelling geen kans de kloof tusschen absolute identiteit en de eindigheden te dempen. Beiden hebben door de quantiteitsgedachte (III: 457) ondoordacht toe te passen, niet de eenheid kunnen brengen in het dualisme, waarin ze zich, ondanks alles, bewogen. — De wijsbegeerte van Kant moest wetenschap worden, en deed den stap in die richting bij Fichte. Schelling zag eenerzijds in dat ze méér dan wetenschap moest zijn, maar zakte anderzijds weer

terug naar een overwonnen standpunt, het schematisme zonder doordachte methode.

Ook Schelling had aan Kant's eisch niet voldaan. Dat hij dat zelf voelde, blijkt uit de vele vormen, waarin hij telkens anders bepaalde brokstukken van een stelsel geeft, en later belooft hij, dat hij ná de negatieve, ook de positieve philosophie geven zou.

Dat was toen reeds niet meer noodig: als Schelling de geschriften uit 1801 en 1802 van zijn medestrijder in Jena goed had gelezen, had hij kunnen begrijpen, waarom deze toen zoo heftig tegen het epitheton „Schellingiaan" protesteerde.

(Slot volgt).

IETS OVER NEO-SCHOLASTIEKE WIJSBEGEERTE

DOOR

p. ALB. DOODKORTE o. p.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica pubblicata per cura di un Gruppo di Studiosi. Direzione e Amministrazione Libreria Editrice Fiorentina.
Firenze, Via del Borso, 3. Pubblicazione trimestrale. Anno I, No. I. Gennaio 1909.
Abbonamento annuo:
per l'Estero Lire 9.00.

Het is niet te verwachten, dat het Neo-Thomisme, welks nieuw italiaansch orgaan hierboven staat aangekondigd, bij de hedendaagsche Nederlandsche wijsgeeren grooter belangstelling zal verwekken dan een eventueel neo-platonisme, neo-cartesianisme of neo-humisme. Het ontbreekt onzen tijd niet aan ruimte van oordeel om elk wijsgeerig systeem als denkverschijnsel of als onmisbare schakel in de kultuurontwikkeling te waardeeren, en gelijk men zijn Plato, zijn Descartes, zijn Locke kent, in de groote hoofdtrekken te bestudeeren.

Maar het moet een tastbaar anachronisme schijnen het neo-thomisme op te vatten als een systeem, dat oplossing kan geven aan de vragen der moderne wijsbegeerte en medearbeiden aan een algeheele synthese van het wijsgeerig zoowel als het exakte weten onzes tijds. Een mensch

mag tweemaal kind wezen, de wetenschap toch zeker niet.

Het is natuurlijk de taak dezer nieuwe Rivista, op het spoor harer oudere zuster, de Revue néo-scolastique van de Leuvensche School, metterdaad te toonen dat de oude scholastiek zich op den nieuwen sterrenhemel van het moderne denken kan oriënteeren en een vasten koers behouden.

Dat die poging niet zoo geheel ondenkbaar is als zij schijnt, kan wellicht aldus a priori aannemelijk worden. Een eventueel neo- cartesianisme, neo-humisme, neo-kantianisme in den bovenbedoelden zin zijn moeilijk denkbaar juist omdat uit die systemen, onder onophoudelijken invloed van de exakte wetenschappen, de problemen der huidige wijsbegeerten geworden zijn wat zij zijn. Aan haar hebben Cartesius, Locke, Hume, Kant enz. zich zelven geheel en al gegeven en uitgeput, en in de moderne vragen hooren we grootendeels hunne stemmen spreken.

Geheel anders staat het met de scholastiek. Niet door ontwikkeling, maar door een geweldigen breuk daarmede is de nieuwe wijsbegeerte begonnen. Daarom konden Descartes, Locke, Kant vader worden van de nieuwe wijsbegeerte en tegelijk kind zijn in de scholastiek en in de Grieksche bespiegeling, daarom kan een modern wijsgeer niet bestaan zonder b.v. Hume te kennen, doch zeer wel, zonder het thomisme anders dan met de lippen geproefd te hebben. Ook geloof ik niet, dat iemand in het substantiebegrip van Leibnitz, waarmede hij voornamelijk een synthese tusschen oud en nieuw beproefd heeft, iets meer dan een schaduw van Aristoteles' entelechie zal erkennen.

De Neo-scholastiek is dus inderdaad nieuw, en a priori mag het daarom niet hopeloos schijnen, ik zeg niet om dat systeem tutto quanto vier eeuwen te verjongen, maar door diepe studie hare groote beginselen in contakt te

brengen met het heden, te meer, om haar schier encyclopedischen rijkdom van wijsgeerig onderzoek — alleen de Summa Theologica, voor novitii geschreven, geeft op meer dan drie duizend kwesties, met hoor en wederhoor zooveel mogelijk wijsgeerig antwoord — en omdat de geschiedenis van geen wetenschap een zoo merkbaren eb en vloed van dezelfde vragen vertoont als juist die der wijsbegeerte.

Ook is er geen tweede filosofie aan te wijzen, die naast de stroomingen der nieuwere tijden een zoo bestendig en zoo groot aantal aanhangers, een zoo bestendige eenheid van leer, en een zoo grooten invloed op het denken des volks heeft bezeten en nog bezit als de scholastiek. Zij is ook heden nog de wijsbegeerte der Katholieke clergé, niet onaardig door Schopenhauer de Monopolisten der volksmetaphysika genoemd; zij spreekt hare denkbeelden ook heden nog uit in allerlei vorm van geschrift en voordracht en in alle talen, en verdient daarom alleen reeds niet geheel en al voorbijgezien te worden.

In verband hiermede doet onze nieuwe Rivista een verklaring, die aan ernstige waarheidzoekers welkom zal wezen. Wij bedoelen het vooroordeel van leerdwang in de Katholieke Kerk. In laatste instantie zal, zoo meent men, de wetenschap zich zelve hebben te verloochenen voor de uitspraak der geloofsleer. Nu ligt in alle vragen, die aan geloofswaarheden raken, geen distinktie de scholastiek zoozeer schier in den mond bestorven als de onderscheiding tusschen geloof en rede, tusschen geloofs- en wijsgeerige zekerheid. Van meet af heeft zij die kapitale onderscheiding allernauwkeurigst bepaald en allergetrouwst doorgevoerd. „Daarom is er niets tegen, zegt de H. Thomas, dat dezelfde dingen, waarover de wijsbegeerte handelt in zooverre zij door het natuurlijke redelicht kenbaar zijn, nog door een andere wetenschap beschouwd worden, in

zooverre zij door het licht der goddelijke openbaring gekend worden. Daarom is de godgeleerdheid, die tot de gewijde wetenschappen behoort, volkomen onderscheiden van die godgeleerdheid, die tot de wijsbegeerte behoort". [1])

Een wijsgeer houdt derhalve ipso facto op wijsgeerig te redeneeren, zoodra hij een dogma als zoodanig in zijn denkproces opneemt, en de scholastiek kent geen wijsbegeerte, dan die uitsluitend op door de rede begrepen beginselen is opgebouwd. Daarom wordt het „ancilla theologiae" door onkatholieke schrijvers schier even frequent misverstaan als voor beteekenisvol gehouden voor de kritiek der katholieke wijsbegeerte.

Betreffende de boven gestelde tegenspraak tusschen geloof en rede leert de scholastiek o.a, bij S. Thomas: (want) ongetwijfeld zijn de beginselen, die de rede van nature bezit, volkomen waar, zoozeer, dat het onmogelijk is ze voor valsch te houden; en omdat de geloofswaarheden zoo klaarblijkelijk van Gods wege betuigd zijn gevonden, is het niet geoorloofd te meenen dat zij valsch zijn. Daar derhalve alleen het valsche tegendeel is van het ware, zooals uit de inzage hunner definities duidelijk blijkt, is het niet mogelijk dat de genoemde waarheid van het gelooven strijdig is met die beginselen, welke de rede uit zich zelve kent". [2])

---

1) „Unde nihil prohibet de iisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur,'. S. Theol. P. 1*a*. qu. 1. ad. 2.

2) Ea (enim), quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare, nec id. quod fide tenetur, quum tam evidenter divinitus confirmatum sit fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis apparet, impossibile est illis principiïs, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse." S. c. G. L. 1. c. 7.

Het bovengemelde bezwaar onderstelt derhalve iets, wat de scholastiek niet aanvaardt: namelijk de mogelijkheid van een formeele tegenspraak tusschen geloof en rede. Wil men het bezwaar nog handhaven, en zeggen: Het volgens u onmogelijke geval eens gesteld, dat namelijk tegenspraak aanwezig ware, dan luidt het antwoord dat een inderdaad wetenschappelijk volkomen bewezen stelling dan het obsequium fidei tot een irrationabile obsequium zou maken, en derhalve volgens de katholieke theologie zelve het gelooven niet alleen niet plicht, maar verboden zou wezen en immoreel, gelijk alle onredelijks.

Daarom onderschrijft de Rivista in haar program de volgende uitspraak van Carlo Cantoni, een overtuigd Kantist: „De kritische wijsbegeerte is gelijkelijk afkeerig van elke soort van dogmatisme, zoowel negatief als positief dogmatisme, van dat der idealisten zoowel als van dat der empiristen. Zij verlangt in de oplossing der strikt theoretische vragen, die namelijk de natuur der realiteit betreffen, en waarin gestreefd wordt de dingen te kennen gelijk ze zijn, dat wij ons door godsdienstige of ongodsdienstige vooroordeelen niet laten leiden, maar zonder eenige persoonlijke en onzakelijke tendens de waarheid navorschen met een volkomen onbevangenheid jegens ons zelf, lettende op alle moeilijkheden en bezwaren, welke tegen onze denkbeelden kunnen worden ingebracht, om ten slotte de resultaten van onze studie en onderzoek met volkomen oprechtheid te openbaren, p. 9. En in het openingsartikel: „che cosa è la filosofia neo-scolastica?" schertst Sentroul, de gewezen agrégé van het Leuvensche Instituut: „Zoo is bijvoorbeeld de uitdrukking: „*katholieke filosofie*", in weerwil dat zij met goede bedoeling wordt gebezigd, een dubbelzinnigheid.

Eigenlijk gesproken bestaat er geen „katholieke wijsbe-

geerte", evenmin als er een israëlietische rekenkunde bestaat, waar 2 $\times$ 2 gelijk aan 5 zou zijn, of een jansenistische geologie, waarin de vulkanen koud water spuwen, of een engelsche geografie, die de Congo in het Britsche Rijk plaatst of een katholieke theorie over de valorisatie van koffie.

.... Neen, cuique suum. Geeft aan Cesar, wat des Cesars, en aan God wat Godes is; aan de rede, wat aan de rede, en aan de Goddelijke openbaring, wat aan het Godsgeloof toebehoort. De rede mag zich op het Geloof niet beroepen, maar het Geloof mag steun vinden bij de rede; niet omdat zij het katholicisme dient is een wijsbegeerte goed, maar omdat zij goed is dient zij het katholicisme" p. 46. En op bladzijde 9, beroept zich de Rivista op deze uitspraak van den stichter van het Leuvensche Institut supérieur de philosophie. Z. Em. Kard. Mercier, Aartsbisschop van Mechelen: „Ongetwijfeld bestaan er oogenblikken, namelijk die van het wetenschappelijk onderzoek, waarin neutraliteit plicht is." p. 9.

De beide groote gedragslijnen van de toekomstigé werkzaamheid dezer nieuwe Rivista, hare „hoofdrichting en... methodenorganisme, die wellicht haar grootste verdienste en kracht uitmaken" p. 6, zijn ten eerste de erkenning van de fundamenteele beteekenis der kennistheorie en ten tweede de erkenning, dat „de belangrijkheid van de positieve methode zelve door een modern denker niet kan worden miskend." p. 7.

Aangaande het eerste punt luidt haar program o.m.: „Het is dus van nu af een onafwijsbaar axioom, dat op den bodem van elke wijsgeerige interpretatie van het kenbare moet liggen de zekerheid van de mogelijkheid althans van wetenschap in 't algemeen, d. w. z. van de objektieve waarde van ons kennen en van de wetten, die het denken

beheerschen. Elk systeem dat verwaarloost, of, wat daarmee gelijk staat, a priori voor opgelost geeft het *criteriologisch probleem* in zijn ganschen omvang en beteekenis, mag geen burgerrecht hebben in het hedendaagsche denken, vooral niet, wanneer het in haar organisme de kenbaarheid der objektiviteit opneemt." p. 6.

Wij voor ons meenen, dat deze toekomstige arbeid dezer Rivista ten zeerste de aandacht der lezers van het „Tijdschrift voor Wijsbegeerte" verdient, èn om de belangrijke resultaten, in dit opzicht reeds behaald door de Leuvensche School èn om de zekerheid dat, al heeft de scholastiek zich zelve de moderne kentheoretische vragen niet uitdrukkelijk gesteld en beantwoord, zij niettemin in hare diepgaande en veelzijdige onderzoekingen op 't gebied van 't kennen beginselen heeft blootgelegd, die voor genoemde vragen van beslissende beteekenis zijn. Om een paar punten te noemen: lang voor Descartes heeft S. Thomas kaf van koren gescheiden uit het „Cogito, ergo sum" met te leeren, dat wij door het met name intellektueel denken van ons bestaan kennis bezitten. „De bedoeling van Augustinus derhalve is deze, dat onze geest zich zelf door zich zelf kent, in zoover hij van zich zelf weet dat hij bestaat; want juist door het bewustzijn van zijn werking heeft hij bewustzijn van zijn bestaan." [1]). Andere onmiddelijke bestaansoordeelen zijn er niet, omdat alleen de intellektueele denkakt zooals zij bestaat en niet enkel in abstracto, èn immaterieel èn tegenwoordig is aan het verstand. Hier is het eenige moment, waar het denken „de werkelijkheid grijpt", gelijk het heet, niet het bestäan in-

1) Sic igitur secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est; ex hoc enim ipso, quod percipit se agere, percipit se esse." S. C, G. l. 3, c. 46. cfr. S, Theol. Ia. qu. S. 7. a. 1.

abstracto alleen, maar op heeter daad, „exercite", zooals Cajetanus het noemt, niet het bestaan, waarvan men met dienzelfden Commentator terecht kan zeggen: Het bestaan bestaat niet, maar het bestaan waarmee die ontkenning in contradiktie is. Gevolgelijk moeten alle bestaansoordeelen, in beginsel, uit dat eigenbestaansoordeel worden afgeleid. Wie peilt hier niet een grooteren diepgang van beginsel, bij de scholastiek, dan de fraaie formule „naief realisme" wel te raden geeft?

De verhouding van de bestaansoordeelen tot de wetenschappelijke oordeelen wordt geregeld door het beginsel: De wetenschap betreft per se het universeele, per accidens het individu [1]). Het is de vraag niet, waar of onwaar, de vraag is of de scholastiek raakt aan de grondvragen der kennis. Wat is en vanwaar is algemeenheid en noodwendigheid in onze kennis, dat is de hartader van Plato's Ideeënleer en Aristoteles' kennistheorie evenzeer als van Hume's causaal scepticisme en Kant's synthesen-a-priori. Dat is aan deze wijsgeerigen hemel een der circumpolairgesternten, om niet te zeggen de poolster, die nooit van den hemel verdwijnt tenzij in systemen van denkers van lager rang. Daarom gaat het niet aan met een lexicografische kennis van Universale ante rem, in re en post rem de diepe en aldoordringende Universaliënleer der Scholastiek voor louter naiveteit aan te zien. Sentroul, zoowel in de Scholastiek als — blijkens zijn door het Kantgesellschaft bekroonde werk „L'object de la metaphysique selon Kant et selon Aristote" — in het Kantisme ervaren, formuleert zijne overtuiging in de Rivista aldus:

„De historie der dwalingen bevestigt de waarheid van het Scholastiek systeem, daar zij leert dat vele systemen

1) Scientia est universalium per se, particularium autem per accidens.

niet zòò nieuw zijn als zij beweren; dat zij reeds weerlegde thesen opstellen, dat zij oude problemen alweer hervatten, waarvan zij bovenal niet weten dat zij in de Middeleeuwen goed zijn opgelost geworden omdat zij goed waren gesteld. Zoo is het in onze dagen overheerschende Kantisme in hoofdzaak eene valsche oplossing van de universaliënvraag, in den aanvang der Middeleeuwen gesteld en op het einde in de 12de en 13de eeuw door Joannes van Salisbury, Albertus de Groote en S. Thomas opgelost. Datzelfde probleem vindt men ook, als tot zijn eigen baat, stuksgewijze hier en daar in de reeks van valsche wijsbegeerten, die aan de overheersching der Scholastiek voorafgingen, en aan S. Thomas niet onbekend waren: het Platonisch idealisme, het subjektivisme der nominalisten, het innatisme der neoplatonici, het primaat der praktische rede der Stoicijnen. Des te krachtiger is daarom het Thomisme tegenover het Kantisme, omdat het niet alleen middelen bezit het te weerleggen, maar in zekeren zin — bedoeld is indirekt en in beginsel. Vert. — gezegd kan worden het inderdaad reeds te hebben weerlegd".

Nog verdient vermelding dat de Rivista in dit eerste nummer reeds hare lezers tot een „concorso" uitnoodigt over het thema „La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino", alsook het artikel „Gli elementi di fatto per la soluzione del problema criteriologico fondamentale", door dr. Giulio Canella, hetwelk geheel in den geest van Mercier's „Critériologie générale" concludeert, dat het eenig ware uitgangspunt tot oplossing van het kennisprobleem gelegen is in „een akt van reflektie en de aanwezigheid van sommige overtuigingen van ideëelen aard in het spontane bewustzijn". p. 109.

De tweede gedragslijn der Rivista is gericht tegen het vooroordeel, door Bacon's „Spinneweb" de „Hirngespinste"

en het „Advokatenblendwerk" van Kant, en de opium-satire van Molière in beeld gebracht, namelijk het zoogeheeten gemis aan induktieve of ervaringsmethode bij de Scholastiek.

Hieromtrent bevat het programma o.a..

„Welnu, alle eischen van de positieve methode, opgevat in haren echten zin, die ruimer is dan dien de positivisten haar geven, alle processen van het hedendaagsch wetenschappelijk onderzoek, mits zij niet overslaan tot het overdrevene, eenzijdige en paradoxale, d.i. in het valsche, vallen binnen de grenzen van ons program en zullen zelfs zijn kenmerkend substraat vormen". p. 8.

„Aan het Positivisme geven wij gaarne de verdienste dat het de waarde van een methode, die geroepen is om de wijsbegeerte nieuw leven in te storten, met grooten nadruk heeft voorgehouden en in aanzien gebracht, maar dat het zijn recht zou zijn zich van die methode te bedienen en zich zelfs als eenig en rechtmatig vertegenwoordiger te doen gelden, weigeren wij te erkennen".

„Ook moge de lezer niet over 't hoofd zien welk een diepgaand onderscheid tusschen ons en het positivisme bestaat aangaande die methode. Want terwijl wij haar, naar eisch der rede, tot alle waarneembare feiten uitstrekken, 't zij van physieschen, 't zij van psychieschen, 't zij van geestelijken aard, beperkt het positivisme haar willekeurig tot de gegevens der zinnelijke waarneming alléén"' p. 12.

Daarom durft de Rivista schrijven: „op al deze geheel positieve resultaten kan men een metaphysika en een natuurlijke theologie opbouwen, die wij zonder schroom *„positieve wetenschappen"* durven noemen". p. 13.

Het beste commentaar hierop levert wellicht het rooster van onderwijs van het Institut Supérieur te Leuven, ver-

meld in het Notiziario p. 187, waarop geen tak van het hooger exakte onderwijs ontbreekt, en de publicaties van Mercier, Nys, en de Munnick op psychologisch en chemisch gebied. Het leidend beginsel dier studien geeft Mercier aldus: „Ondankbaar en ongetrouw aan den geest der filosofie, die hij zegt te volgen is een peripatetiker of een thomist, wanneer hij de positieve wetenschappen geringschat en de noodzakelijkheid van gedurig daarmede in kontakt te blijven miskent. p. 16. cfr. Revue Néoscolastique. Louvain 1900. p. 43.

De scholastiek staat in waarheid tot de exakte wetenschappen in een verhouding niet van uitsluiting, maar van solidariteit, gegrond op de reëele eenheid der algemeene en de bijzondere Zijnswetten in het concrete Zijn der dingen. Op grond van haar beginsel, dat voor ons immaterialiteit en intellektueele kenbaarheid elkander dekken, onderscheidt zij naar den drievoudigen abstraktiegraad drie bespiegelende wetenschappen, Metaphysica, Physica en Mathematica.

Daaruit volgt, dat de exakte natuurkunde, chemie, physiologie, biologie enz. in haar oog deelen zijn van de wijsgeerige physika, in formeel objekt niet van haar onderscheiden.

Daaruit volgt ook, dat, wijl de modus abstrahendi niet identiek is met de modus essendi, de drievoudigheid der bespiegelende wetenschap de werkelijke eenheid van het Concrete Zijn niet ontkent, zoodat de solidariteit aller wetenschappen haar grond in de materieele eenheid van het Zijn met de bijzondere Zijnsvormen niet verliest.

Evenzeer als de Geometrie, gelijk de Philosophie de la Contingence en Stuart Mill en H. Bergson zeer verdienstelijk met nadruk hebben geleerd, evenzeer als zij om haren specifieken abstraktiegraad onbekwaam is de wetten der

natuurdingen te bereiken en uit te drukken, evenmin kan men uit de bijzondere zijnsvormen als zoodanig, die het gebied der Physika vormen, de algemeenste wetten van het Zijn als zoodanig, wegens het onderscheid van formeel objekt, afleiden, en omgekeerd. Daarom is het een misvatting, te meenen dat de scholastieke Metaphysika, zij alléén, zich geroepen zou achten tot een in alle deelen volledige wereldverklaring.

Ook de scholastieke Physica heeft die pretentie niet, zelfs niet binnen de grenzen van haar eigen objekt. Zij rekent zich niet geschaad, maar ten hoogste gebaat bij elk succes van het exakte onderzoek. Doch wat zij wel staande houdt, is, dat hare meer algemeene wetten der bijzondere zijnsvormen, bijvoorbeeld van Verandering als zoodanig, van Beweging als zoodanig, van de primaire samenstelling der stof, waar zijn, en de groote beteekenis dier wetten bij den arbeid der exakte wetenschappen, wanneer er sprake is van de eerste grondbegrippen, waarop die wetenschappen berusten.

Ook de tegenwoordig zoo aktueele quaestie van methode wordt volgens de scholastiek in laatste instantie door het formeele objekt eener wetenschap bepaald. „De methode eener wetenschap is afhankelijk van het objekt", leert S. Thomas [1]). Daarom is de Geometrie uitsluitend deduktief, procedeert zij alleen uit de „forma", omdat haar formeele objekt, de uitgebreidheid als hoegrootheid, van alle verandering, ook in den meest uitgebreiden zin, en bij gevolg van causaliteit en finaliteit abstraheert. Om den tegengestelden reden zijn Metaphysika en Physika tegelijk deduktief en induktief; overwegend deduktief in de studie der algemeenste zijnswetten, omdat de hoogere zijnsvormen,

1) „Modus scientiae debet respondere materiae", Opusc. De Trinitate. qu. 6. a. 1.

naarmate ze algemeener zijn, des te geringer inhoud hebben en daarom door bloote begripsanalyse, evenals een driehoek, naar het wezen kenbaar zijn, doch om tegengestelden reden induktief in de studie der meer bijzondere zijnsvormen.

Zoo zijn de wetten van Wezen en Bestaan, Oorzaak en Gevolg, Potentie en Akt, enz., deduktief gewonnen; daarentegen vele leerstukken der metaphysische Psychologie, bijvoorbeeld de passiviteit des verstands, dat het al zijn denkbeelden aan de zinnen moet ontleenen, dat het wezen van welk stoffelijk ding ook zijn per se objekt is, enz. door induktie bewezen, „rationabiliter", gelijk S. Thomas het noemt. „Want het is eigen aan de „ratio" een veelheid van objecten te beschouwen en daaruit het begrip van een enkel objekt af te leiden". [1]) Minder nog „intellectualiter" schrijdt de Physika voort; o.a. hare hoofdstelling: de wezenscompositie van alle stof uit materia prima en forma substantialis, kan zij zonder induktie uit de bijzondere veranderingsfeiten niet staande houden.

Zoo kan de Scholastieke wijsbegeerte de ervarinsmethode niet ontberen; heeft haar ook niet verwaarloosd, tenzij men waarneming met laboratorische observatie wille vereenzelvigen, en uit de betrekkelijke frequentie der deduktieve methode a parte ad totum paralogiseeren.

Een en ander moge bijdragen tot waardeering van de richting en beteekenis dezer nieuwe neo-scholastieke Rivista. Wij voor ons hopen van harte, dat zij haren grooten arbeid, door kardinaal Mercier op zeer verdienstelijke wijze begonnen — de dagbladen melden tot onze vreugde, dat de Belgische jury der wijsbegeerte, hoewel anti-neo-thomistisch,

---

1) „Est enim rationis proprium circa multa diffundi, et ex cis simplicem cognitionem colligere". l. c. qu. 6. a. 1. ad 3am quaest.

met algemeene stemmen de regeeringsprijs van 10.000 frs aan Mercier heeft toegewezen — met even gelukkig gevolg voortzette en aan de groote beginselen van Aristoteles en St. Thomas van Aquino een hoogst heilrijken invloed moge verleenen op het wetenschappelijk en zedelijk denken van onzen tijd.

Zwolle, 19 Mei 1909.

TELEOLOGISCHE BEOORDEELING IV.

KANT'S BEGRIP VAN OBJECTIEF-FORMEELE DOELMATIGHEID.

DOOR

C. PEKELHARING.

In het principe der formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen en in het principe der aesthetische doelmatigheid had Kant een tweetal subjectieve a priori's gevonden. Zoo meende hij, ten minste. Deze a priori's onderscheidden zich, volgens hem, van de andere a priori's, dus van de a priori's van ruimte, tijd en kategorie, in dit belangrijke opzicht, dat zij niets er toe bij brachten om de objectenwereld, d. w. z. de natuur, tot stand te brengen. Zij dienden slechts tot beoordeeling.

Het a priori van de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen kwam hierop neer: zullen wij de natuur begrijpen, dan moeten wij veronderstellen, dat zij begrijpelijk is. Nu brengen wel tijd, ruimte en kategorie de natuur tot stand, maar zij leeren ons niet, dat zij begrijpelijk is, of, m. a. w., uit den inhoud van tijd, ruimte en kategorie kan niet de begrijpelijkheid der natuur worden afgeleid. Waaruit dan wel? Uit de ervaring misschien? Maar de empirische wetenschappen gronden zich, bij haar onderzoek, altijd op de veronderstelling der begrijpelijk-

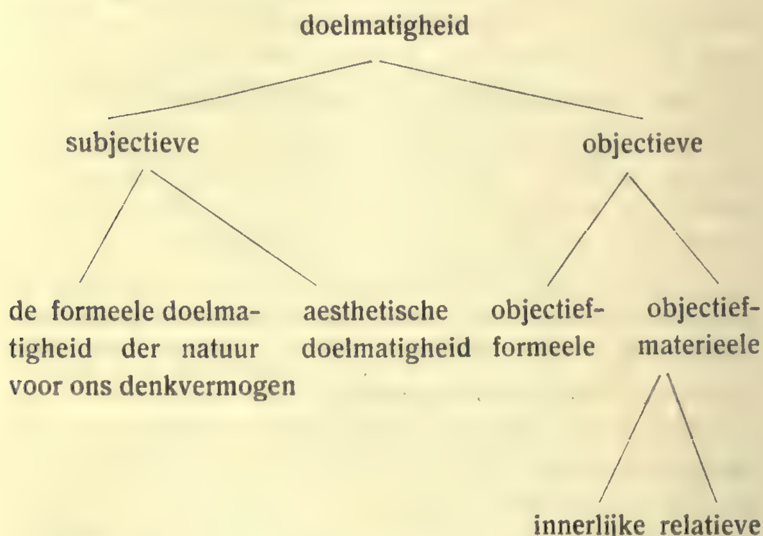
heid der natuur. Wel verre er van dat zij de begrijpelijkheid der natuur zouden kunnen bewijzen, steunen zij op de veronderstelling daarvan als op het hart van haar fundament. En aangezien nu dat geloof in de begrijpelijkheid der natuur niet empirisch gevonden wordt in de natuur, noch uit tijd, ruimte en kategorie kan worden afgeleid, moet het wel resulteeren uit een afzonderlijke oordeelsacte, een a priorisch geestesproduct zijn, dat ten doel heeft om ons te leiden, wanneer wij de natuur willen uitééncleggen. En omdat nu dat geloof niets constitueert, maar slechts reguleert noemt Kant het een subjectief a priori.

Ten opzichte van het aesthetisch a priori gold een soortgelijke redeneering: wij vinden sommige dingen schoon en andere niet. Vinden wij ze schoon, dan grijpt in onze ziel plaats een harmonisch samenwerken van de voorstellingskrachten. Nu is het duidelijk dat het aesthetische oordeel geen ken-oordeel is; het leert ons niets van de natuur van het schoon gevonden object; het is dus geen objectief oordeel, maar subjectief en het a priori, dat er achter steekt, is dus een subjectief a priori.

In de vorige opstellen in dit tijdschrift zijn deze a priori's behandeld en beoordeeld; ik behoef daarop nu niet in te gaan; ik wil er slechts aan herinneren, dat Kant deze a priori's rangschikte onder het begrip doelmatigheid en ze houdt voor species van het genus subjectieve doelmatigheid.

Naast deze subjectieve doelmatigheid had Kant eene objectieve. Daar betrof de doelmatigheid niet de geestvermogens van het denkende subject; zooals bij de doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, noch de geestvermogens van het voorstellende subject, zooals bij de aesthetische doelmatigheid, maar de objecten zelf. En die objectieve doelmatigheid was nu volgens hem weer te verdeelen in een objectief-formeele en een objectief-materieele

en deze laatste weer in een „innere" en een „relative." Daarmee waren dan alle vormen van doelmatigheid genoemd. Schematisch kunnen wij dus Kant's specificatie der doelmatigheid aldus voorstellen:



Wij zullen nu eerst uiteenzetten wat Kant met de objektief-formeele doelmatigheid bedoelde.

Onder degenen, die zich hebben bezig gehouden met Kant's Teleologie, is er, in de laatste tijden ten minste, niemand geweest, die van de objectief-formeele doelmatigheid notitie heeft genomen. Wanneer Stadler [1]) in zijn werkje „Kant's Teleologie" er zich toe zet om Kant's species der doelmatigheid te noemen, noemt hij de formeele doelmatigheid der natuur voor ons kenvermogen, de aesthetische doelmatigheid en vervolgens de objectieve doelmatigheid; en onder die objectieve doelmatigheid bedoelt hij dan wat

1) Stadler, Kant's Teleologie pag. 112—114.

Kant zou noemen „innere", dus de doelmatigheid der organismen; maar de objectief-formeele doelmatigheid raakt hij niet aan. Ook W. Trost in zijn studie „Kant's Teleologie" gaat op de objectief-formeele doelmatigheid niet in. Hij noemt haar, zegt, dat zij bestaat [1]), — maar spreekt er verder niet over. — Wij behoeven ons over dat doodzwijgen der objectief-formeele doelmatigheid niet te verwonderen. Kant zelf heeft van dit begrip niet veel gezegd. Slechts één paragraaf der „Kritik der Urtheilskraft" heeft hij er aan gewijd en in de volgende paragrafen van dat werk geeft hij slechts één keer blijk — voor zoover ik heb kunnen ontdekken, — dat hij aan het geschrevene over de objectief-formeele doelmatigheid heeft terug gedacht. Dat is in paragraaf 87, waar hij van eene „physische Teleologie" en van eene „moralische Teleologie" [2]) beweert, dat zij ons niet kunnen leeren, dat de oorzaak der doelmatigheid buiten ons ligt, „so wenig als wir bei dem, was wir in den geometrischen Eigenschaften der Figuren (für allerlei mögeliche Kunstausübung) Zweckmäsziges finden, auf einen ihnen dieses ertheilenden höchsten Verstand hinaussehen dürfen." Mij dunkt, dat, als bij Kant het associatieve denken van dezelfde natuur is geweest als bij andere menschen, dat hij dan dit schrijvende aan den 62sten paragraaf moet hebben teruggedacht. Maar dat hij nergens anders blijk geeft zich die objectief-formeele doelmatigheid te herinneren, is wel een teeken daarvan, dat hij ze niet als een gewichtig stuk voor het nadenken heeft beschouwd.

Wat heeft Kant nu met dat begrip der objectief-formeele doelmatigheid gedaan?

---

1) Kant-Studiën, Band XI, pag. 302.

2) Kant bepaalt de waarde der „moralische" elders weer heel anders dan hier in par. 87 — maar daaamee hebben wij hier niet te maken.

Wanneer men tot taak heeft — aldus Kant — om een driehoek te construeeren, als de basis en de tophoek gegeven zijn, dan is de opgave onbepaald, d. i. zij laat zich op een oneindig aantal wijzen oplossen. Maar kent men de eigenschappen van den cirkel, dan heeft men het middeltje bij de hand om op alle wijzen de oplossing te volbrengen. De cirkel is dus voor deze opgave een doelmatige figuur. Ook, wanneer men tot taak heeft om twee lijnen elkaar zóó te laten snijden, dat de rechthoek, gevormd door de twee stukken der eene lijn, gelijke oppervlakte heeft als de rechthoek gevormd uit de stukken van de andere lijn, is die taak licht, wanneer men maar de eigenschappen van den cirkel kent. Dus ook hier zijn de eigenschappen van den cirkel doelmatig voor de opgave. — En zoo zou men een oneindig aantal gevallen kunnen denken, waarbij de doelmatigheid van bepaalde geometrische figuren (en niet alleen van den cirkel, natuurlijk) duidelijk in het oog springt.

Nu is deze doelmatigheid formeel en niet reeel. Immers, de cirkel is eene aanschouwing, die door het verstand volgens een principe bepaald wordt, b. v. een gesloten lijn, welker gezamenlijke punten op gelijken afstand van een ander punt liggen; en de aanwending van dat principe op de ruimte, die a priori in mij gevonden wordt, kan niets anders dan formeele dingen tot stand brengen. Geen kwestie van iets reeels, d. w. hier z. van iets, dat in de natuur bestaat. — Het is hiermee b. v. heel anders dan wanneer ik in een tuin orde en regelmaat in de bloembedden, paden en lanen opmerk. Die orde en regelmaat kunnen niet worden opgevat als dingen, die ik zou kunnen afleiden uit een willekeurige voorstelling van een stuk ruimte. Want deze dingen komen voor in de werkelijke natuur en worden niet willekeurig a priorisch voorgesteld, zooals de figuren der geo-

metrie. Daarom is ook de doelmatigheid dezer orde en regelmaat een reele in tegenstelling met die der geometrische figuren, die dan formeel is. Beide deze doelmatigheden zijn objectief — maar de eene betreft de reëele dingen; de andere den ruimtelijken vorm dezer dingen.

Men zou nu kunnen vragen, of er in deze formeele doelmatigheid ook iets problematisch steekt. M. a. w. hebben wij ook reden om ons er over te verwonderen, dat b.v. de cirkel het middel is, dat ons in staat stelt, om vele vraagstukken op te lossen? Dat was iets, waarover de ouden zich verwonderden en ik veroorloof mij de vrijheid om wat Kant van deze verwondering der ouden zegt gedeeltelijk aan te halen, omdat het zoo schoon en zoo stichtend is. „Es ist eine wahre Freude", zegt hij, „den Eifer der alten Geometer anzuzehen, mit dem sie diesen Eigenschaften der Linien dieser Art nachforschten, ohne sich durch die Frage eingeschränkter Köpfe irre machen zu lassen, wozu denn diese Kenntniss nützen sollte; z. B. die der Parabel, ohne das Gezetz der Schwere auf der Erde zu kennen, welches ihnen die Anwendung derselben auf die Wurflinie schwerer Körper (deren Richtung der Schwere in ihrer Bewegung als parallel angesehen werden kann) würde an die Hand gegeben haben; oder der Ellipse, ohne zu ahnen, dass auch eine Schwere an Himmelskörpern, zu finden sei .... Während dessen, dass sie hierin ihnen selbst unbewusst für die Nachkommenschaft arbeiteten, ergötzten sie sich an einer Zweckmässigkeit in dem Wesen der Dinge, die sie doch völlig a priori in ihrer Nothwendigkeit darstellen konnten. Plato, selbst Meister in dieser Wissenschaft, gerieth über eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Dinge, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können, und über das Vermögen des Gemüths, die Harmonie der Wesen aus ihrem übersinnlichen Princip schöpfen

zu können (wozu noch die Eigenschaften der Zahlen kommen, mit denen das Gemüth in der Musik spielt, in die Begeisterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellectuelle Gemeinschaft mit dem Ursprunge aller Wesen erklärlich zu sein schienen. Kein Wunder, dass er den der Messkunst Unkundigen aus seiner Schule verwies ...... [1])

Voor Kant, evenwel, bevatte deze doelmatigheid niet, zooals voor Plato, een motief om een oorzaak er voor te zoeken. Ja, zegt Kant, het is wel vreemd, dat uit het begrip van een cirkel zoo vele regelen zouden volgen. Maar, inderdaad, gebeurt dat niet. Het is niet het begrip van den cirkel, waaruit de regelen worden afgeleid, maar het begrip van den cirkel plus de aanschouwing. Vergeet men die laatste er bij te noemen, zooals in den regel geschiedt, dan schijnt het, alsof de regelen worden afgeleid uit het begrip ..... maar het begrip zonder aanschouwing is onvruchtbaar [2])......... En omdat dus al die regelen van den cirkel (en van andere geometrische figuren, eveneens) evenals alle vraagstukken, die men er mee oplossen kan, slechts zooveel zijn als operaties van den ruimtezin met zich zelf, is die formeele doelmatigheid resultaat van de qualiteteiten van den ruimtezin. Nu kan men, dieper op de zaak willende ingaan, wel vragen, hoe die ruimtezin nu eigenlijk is, dat daaruit zulk een formeele doelmatigheid onstaat ...... maar daarvoor is het in dit opstel de plaats niet. Die kwestie laten wij hier dus ter zijde.

Dit is, evenwel, naar mijn meening, de moeite waard

1) Kant, Krit. der Urth. par. 62.

2) Ik meen dezen gedachtengang weer te vinden in het begin van den vierden (wat men in Duitschland noemt) Absatz van par. 62...... waar men hem zoo tusschen de regels kan vinden.

Deze passage in par. 62 overtreft wel vele andere passages in onduidelijkheid; maar er is niets van te begrijpen, als men dit er niet leest.

om in herinnering te worden gebracht, dat voor personen, die aan de absoluutheid der ruimte vasthouden, d. w. z. die van oordeel zijn, dat de ruimte een van onzen geest onafhankelijk reale is, als zij bovendien van meening zijn dat wij die ruimte slechts empirisch, op de wijze der empiristen, leeren kennen, dat voor zulke personen de formeele doelmatigheid volkomen raadselachtig is. Die staan daar tegenover als tegenover een wonder; want voor hen is de formeele doelmatigheid toevallig; zij moeten er dus een oorzaak voor zoeken in de wereld of buiten de wereld, in ieder geval niet in zich zelf; .... totdat zij juist door de zekerheid der formeele doelmatigheid bewogen worden om het realistische standpunt te verlaten, gelijk Kant laat doorschemeren in den reeds genoemden vierden Absatz.

Vervolgens vindt Kant het noodig in deze paragraaf tegen zekere misleidende terminologie op te komen. „Man ist gewohnt," — zegt hij, „die erwähnten Eigenschaften sowohl der geometrischen Gestalten, als auch wol der Zahlen wegen einer gewissen, aus der Einfachkeit ihrer Construction nicht erwarteten Zweckmäszigkeit derselben a priori zu allerlei Erkenntniszgebrauch Schönheit zu nennen, und spricht, z. B. von dieser oder jener schönen Eigenschaft des Cirkels, welche auf diese oder jene Art entdeckt wäre." Maar daar is, zegt Kant, het woord schoonheid niet op haar plaats. Want schoonheid is een begrip, dat een subjectieve doelmatigheid, n. m. voor de voorstellingsvermogens aanduidt en dat niets hoegenaamd zegt van de objectieve. Men moest de geschiktheid van deze of die eigenschap des cirkels voor bepaalde doelen liever eene relatieve volkomenheid noemen. Noemt men haar schoonheid en dan wel meer speciaal intellectueele schoonheid, dan moest men ook maar gaan spreken van zinnelijk genot

als een aesthetisch genot en dan berooft men het begrip schoonheid van zijn wezenlijken inhoud: schoon is dat, dat de voorstellingskrachten harmonisch doet samenwerken,

Er is, voor zoover ik kan inzien, op hetgeen Kant schrijft over de objectief formeele doelmatigheid weinig aan te merken. Die doelmatigheid eischt geen reëele oorzaak, vloeit voort uit den ruimtezin [1]) en is verschillend van alle andere doelmatigheden en behoort dus apart te worden genoemd. Het is, dunkt mij, een verdienste van Kant, dat hij haar heeft opgemerkt en er de aandacht op heeft gevestigd. Hij specialiseerde de doelen, die hij zoo meende te vinden, volkomen en voldeed daarmee aan den eersten eisch, waaraan alle wetenschappelijke arbeid moet voldoen, dat zij beginne met streng te onderscheiden en slechts het volkomen gelijke bij het volkomen gelijke te voegen en af te dalen tot de verste species. Hij geeft, door een aparte paragraaf te wijden aan de formeele doelmatigheid, blijk dat hij nog niet vergeten was, wat hij in 1764 in de tweede „Betrachtung" van het geschriftje „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" had geschreven: Die ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte — een regel, waartegen hij, zooals wij in een vorig opstel over de formeele doelmatigheid der natuur voor het kenvermogen zagen, zelf wel zondigde. — Nieuwe feiten, evenwel, heeft Kant in deze paragraaf niet te voorschijn gebracht, noch nieuwe gezichtspunten aangewezen. De verdienste blijft dus tot de methode beperkt.

Nieuw-Beerta, April 1909.

---

1) Kant heeft bij deze formeele doelmatigheid hoofdzakelijk gedacht aan de geometrische; dat hij ook de arithmetische er hij rekende, blijkt uit de laatst aangehaalde woorden en hij deed dat, zooals niet uitvoerig behoeft te worden betoogd, terecht.

BESTRIJDING VAN PROFESSOR ERHARDT's KRITIEK OVER DE PHILOSOPHIE VAN SPINOZA [1]).

DOOR DR. W. MEIJER.

I.

Uit de Inleiding van dit boek blijkt dat de schrijver zich zeer veel moeite getroost heeft Spinoza te leeren kennen. Ook de geschiedenis van diens Wijsbegeerte heeft hij grondig bestudeerd. De nieuwere Engelsche en de Fransche schijnt hij evenwel niet te kennen; ook niet de laatste Duitsche beschouwingen. Ioachim en Brunswicg en Powell en Wagner vermeldt hij niet en dat is jammer, want in de eerste helft der 19de eeuw, toen het Christendom nog Europa beheerschte, was onpartijdige beoordeeling van Spinoza onmogelijk. Eerst na Strausz is dat langzamerhand mogelijk geworden; feitelijk eerst in de laatste 20 jaren der vorige eeuw.

In elk geval moet dit boek van Prof E. geroemd worden om zijn helderen stijl. Bewonderenswaardig is de vooruitgang der Duitsche natie in dit zoo sprekend beschavingskenmerk. Ze gebruiken thans de Latijnsche letter; ze hebben de overtollige h's afgeschaft en schrijven beknopt. Het eenige wat ze naar het schijnt nog altijd niet kunnen vergeten,

---

1) Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik, von Franz Erhardt, Leipzig. Reisland 1908.

zijn de onnoozele hoofdletters voor de naamwoorden, die wij reeds in 1800 hebben verbannen. Uiterlijk ziet het boek er welverzorgd uit.

Het is verdeeld in 2 deelen: Die formelle Kritik en Die sachliche Kritik en wordt besloten met een „Anhang" waarin zeer belangrijke letterkundige opmerkingen voorkomen.

De titel van dit boek brengt ons al dadelijk een beeld van den schrijver: Im Lichte *der* Kritik zullen we Spinoza zien. De Kritiek zegt E. is wel reeds bezig geweest, maar toch niet afdoende. Zij is vooreerst niet altijd onbevangen geweest en in elk geval tot nu toe niet afdoende, want het is den schrijver gebleken dat, terwijl de meeste oudere stelsels hun invloed verloren hebben, de geheele 19e eeuw telkens weer een overdrevene „Spinozakultus" vertoont en aan dezen wil de schrijver nu door *zijne* Kritik eens voor goed een einde maken. Op die wijze blijkt uit schrijvers eigen gedachtengang, dat we ten slotte, zooals ook natuurlijk was te voorzien, alleen met zijne eigene Kritik of beoordeeling te doen hebben.

Had deze overweging den Professor niet moeten weerhouden in den titel van „de" Kritik te gewagen? Een eenvoudige Hollander zou het opschrift van dit boek aldus kunnen vertalen: De Wijsbegeerte van Spinoza beoordeeld door Franz Erhardt, Hoogleeraar aan de hoogeschool te Rostock. De schrijver houde mij deze opmerking ten goede; nergens, ook niet te Rostock heeft *de* Kritik haar vierschaar gespannen. Hoewel ook dan nog met eenig voorbehoud mogen we alleen van *de* Kritik spreken wanneer een stelsel sedert eeuwen door allen verlaten en veroordeeld is, wat zeker niet geldt van Spinoza die volgens den schrijver zelf, zoowel in de wetenschappelijke wereld als in den tijdgeest telkens weer blijkt op te leven. Als men een Russischen soldaat doodschiet, zegt men, moet men hem bovendien nog om-

verwerpen om zeker te zijn dat men hem weerloos heeft gemaakt. Zoo gaat het ook met wijsgeerige stelsels. Dood zijn ze niet voordat ze zich nergens meer vertoonen. Doodverklaren geldt niet.

We willen nu eens hooren wat Prof. Erhardt tegen Spinoza heeft aan te voeren. Allereerst komt de Formelle Kritik, dat is de wijze van behandeling door Spinoza gevolgd.

Ook tegen dezen titel heb ik bezwaar.

De Franschen en de Romeinen hebben de gewoonte den genitivus objectivus, het zakelijke waarop het onderwerp doelt in een bijvoegelijk naamwoord achter het onderwerp te plaatsen. Dit is onjuist, maar niet zinstorend. De wijsbegeerte van de natuur noemen zij b.v. de philosophia naturalis. Soit! Het Dietsche taaleigen echter vordert dat zulk een bijv. naamwoord voorafgaat en nemen we nu bovengenoemde onjuiste Fransche zegswijzen met deze veranderde rangschikking over, dan ontstaan daardoor de zotste begripsverwarringen. De uitdrukking Anthropologie Criminelle, kan er bijvoorbeeld mee door, laat zich met eenigen goeden wil begrijpen, het is de kennis van den mensch als misdadiger. Vertalen wij dit nu door misdadigersleer of = kunde dan is ook bij ons alles duidelijk; spreken wij echter van Crimineele Anthropologie dan is het alsof wij den onschuldigen beoefenaar van dat vak misdadige bedoelingen toedichten. Of waar moet men met gynaekologische patienten heen? Men kan ze toch niet naar den gynaekoloog zenden? Uitgaande van dit beginsel zouden we hier alleen van vormkritiek of wel toetsing van den vorm moeten gewagen, formeele kritiek deugt niet.

Voorts spreekt onze schrijver van de deduktieve geometrische methode; beter gezegd de behandeling in meetkundigen trant, of nog korter: de betoogtrant. Deze manier van behandelen is volgens hem alleen bij meetkunde mogelijk. De

geometrische oordeelen hebben alleen vormbeteekenis en hun zekerheid rust daarop dat we ze op „die Erfahrung" altijd kunnen toepassen, omdat de ruimte „die Existenzform der gegebenen Aussenwelt ist."

Hoe we dat laatste nu zoo zeker weten, ligt ten slotte hierin dat wij deze waarheid als een postulaat beschouwen, zonder hetwelk geene „Erfahrung" mogelijk zou zijn. Wie ons nu echter van „die Erfahrung" zelve zekerheid geeft, daarvan vermeldt Erhardt niets. Hij verwijst daarvoor naar zijne Erkenntnisstheorie (Metaphysik I^5 Kap. II. en III.) die ik tot mijn spijt niet ter hand heb. Ik behoef wel niet te zeggen dat dit alles aan Kant is te wijten. Uit voorzichtigheid heb ik hier het woord „Erfahrung" niet vertaald. Erfahrung kan beteekenen waarneming, het kan beteekenen ervaring, het kan ook beteekenen kennis; en aangezien het zeer moeilijk is dit uit elkaar te houden, heb ik het Duitsche woord maar behouden. De ruimtevoorstelling die ons mathesis mogelijk maakt, is ons gegeven, deze ligt buiten de Erfahrung, wij bezitten haar a priori, door Anschauung [1]) alleen; alle andere wetenschappen berusten eenvoudig op Erfahrung en kunnen dus geen wetenschappen a priori zijn, noch natuurkunde, noch historie, noch philosophie. Deze laatste is even als de eersten inductief en beweegt zich van de feiten tot het begrip.

Dietengevolge is dus, zou men zeggen, voor goed alle speculatieve wijsbegeerte veroordeeld, en konden wij gerust tot de orde van den dag òf tot het Christelijk geloof overgaan. Spinoza ziet dit geheel anders in. Daar hij een *wereld*beschouwing wil geven, gevoelt hij de noodzaak het Al uit het Eene, het bijzondere uit het algemeene, het deel uit het Geheel **af te leiden.** Hij betoogt dit in de

1) Ook dit woord moet men liever niet vertalen.

Korte Verhandeling (S. 77)[1]) de verbetering van het verstand (B. 1 : 30)[2]) en in zijn Eth. 10de St. van Dl. II. Opm. Mij dunkt een ieder moet gevoelen dat geen andere beschouwing van het Eene, het algemeene, het geheel, mogelijk is dan juist op deze wijze. De eenige vraag is of hem dit gelukt is, ja dan neen; over de methode van elke wereldbeschouwing als zoodanig kan onzes inziens geen verschil van meening bestaan. Zij is deductief, of niet. De volkswijsbegeerte die zich in den godsdienst uitspreekt is ook altijd evenals Spinoza, de Deo begonnen. Jacobi en Wagner hebben gelijk: er is geen andere grondslag voor de wijsbegeerte dan die door Spinoza gelegd is Zeer helder toont onze schrijver (blz. 80 en 81) aan, dat de deduktieve methode, door Spinoza niet maar ten behoeve van het onderwijs is aangewend, maar als onmisbare grondslag van zijn stelsel is te beschouwen, daarmede onverbrekelijk samenhangt. Substantia, luidt de eerste stelling, suis affectionibus *natura* prior est. Op blz. 84 maakt de schrijver er echter Spinoza een verwijt van dat hij niet alleen de Substantie van nature (uiteraard) eerder acht dan zijn openbaringen, maar ook eerder πρὸς ἡμᾶς of liever γνώσει.

Dit is natuurlijk door den schrijver die de wijsbegeerte op een lijn stelt met de andere wetenschappen niet anders in te zien, Spinoza geeft echter in St. 10 Dl. II. Opm. zeer duidelijk te kennen dat hij in dezen het oog heeft op de kennisse Gods. De induktieve denkwijze kan hiertoe nooit leiden, evenmin als men den hemel bereiken kan door den Pelion op den Ossa, op den Pelion den Olympus te stapelen.

Het standpunt waarop de schijver staat, niet dat *der* Kritik,

1) S. beteekent Sigwart.
2) B. beteekent Uitg. v. Vloten en Land 1895.

maar *zijner* eigene Kritik, maakt het hem onmogelijk dat in te zien. Even zeker als Kant van de ruimte door Anschauung (?) was, een even zeker en duidelijk denkbeeld had Spinoza van God, van dit gegeven ging hij uit, om tot wereldkennis te geraken. Nu beweert Erhardt blz. 78 wel dat God ons volstrekt onbekend is, maar juist hierin zit tusschen beiden het verschil. Men zal het met mij eens zijn dat beweren nog niet bewijzen is. Wie ziet overigens niet in dat langs den weg der opklimming (inductie) men zich hoe langer zoo meer in het ijle, het algemeene, in de wolken verliest, terwijl de eisch der wijsbegeerte (s'il y en a) toch steeds de volheid, de werkelijkheid, de volmaaktheid moet zijn, niet l'abstrait déterminé, maar le concret indéterminé. De deduktieve methode der Ethiek, terecht ook in bijzonderheden ontleend aan de destijds alleen deduktief bekende geometrie, is daarom dan ook de eenig mogelijke voor elke poging tot verklaring van het wereldraadsel, wat ten allen tijde het doel, de zaak, het uitgesproken voornemen aller wijsbegeerte mag heeten. Dat het .... das allein rationelle *wissenschaftliche* Verfahren zou zijn, heeft Spinoza niet beweerd. Hij sprak in St. 10 Dl. II alleen van *wijsbegeerte*. De Deo. De natuurwetenschap kan niet anders dan van het bijzondere uitgaan, gesteund door van elders ontleende absoluta of volstrekte waarheden. De wetenschap der Natuur of van God bewandelt den omgekeerden weg.

Dat de geometrie het onmisbare voorbeeld voor Spinoza is geweest blijkt ook uit de Emendatio waar hij zegt dat de menschen steeds opklimmende langs den weg der ervaring zouden moeten wanhopen aan alle waarheid, als Sisyphus weleer, indien niet in de mathesis den menschen de zekerheid gegeven ware, dat ze iets voor waar kon houden. „Habemus ideam veram', roept hij uit. Maar er is meer.

De meeste schrijvers over Spinoza, ook Erhardt (blz. 80) spreken altijd van de *logisch*-mathematische betrekking tusschen God en de dingen. Dit is te wijten aan hun christelijk idealisme, waarbij de logos altijd voorop moet staan. Spinoza zou deze samenstelling nooit gebruikt hebben. In de wereld der dingen erkennen wij causa en ratio. Deze twee zijn een in de meetkunde. Daar heerscht alleen de necessitas die en causa en ratio samenvat. Tusschen de mathematische waarheden zien wij een ander verband dan tusschen de oordeelen en de feiten, en dit verband, deze eigenaardige verhouding die niet alleen oorzakelijk en natuurnoodwendig, ook niet alleen denknoodwendig, maar noodwendig (in alle opzichten) is, is de verhouding van het Een tot Al. Prof. Land heeft in zijn „Ter Gedachtenis van Spinoza" met nadruk de aandacht op dit punt gevestigd. De hoeken van een gelijkzijdigen driehoek zijn niet *later* aan elkander gelijk dan de zijden en zijn ook niet alleen aan elkander gelijk om *reden* dat de zijden gelijk zijn; hun gelijkheid ligt in de natuur der dingen èn in de rede.

Wie dit verschil niet erkent, kan ook niet het causa sive ratio begrijpen.

Dit nu is een tweede grond voor Spinoza's geometrische behandeling. De verhouding tusschen zijn God en de dingen is de mathematische, niet logisch en niet causaal, alleen.

In het tweede hoofdstuk wordt door onzen schrijver de toepassing der geometrische methode in het eerste deel der Ethik nagegaan. Dit is inderdaad eenigzins bedenkelijk want daardoor vervallen we telkens in de zakelijke Kritiek of beoordeeling, die eigenlijk in het tweede Deel eerst te pas komt. We zullen daarom dit Kapittel maar vluchtig doorloopen.

Def. 1. Wat zijn eigen oorzaak is sluit het bestaan in. Daartegen is in redelijkheid (logisch) niets in te brengen.

Aan alle dingen die voor oogen zijn kennen wij een oorzaak toe, stellen wij dus de mogelijkheid dat er vóór het onderhavige ding iets anders geweest is, ten tijde waarop het onderhavige ding *niet* bestond. Ik kan mij evenwel met Spinoza zeer goed een ding denken dat onveroorzaakt is, ja zelfs ben ik gedwongen mij dat te denken; zulk een ding nu kan juist daarom niet anders dan bestaande worden gedacht. Daarom heet het bij mij ook het Bestendige, wat gelijkluidend is met het Eeuwige (Def. 8.)

Bij de verklaring dezer omschrijving moet evenals bij de andere Definities in het oog gehouden worden dat Spinoza hierbij steeds het woord intelligo gebruikt, waardoor blijkt dat hier alleen van denkbeeldige en niet van zakelijke omschrijving sprake is. Spinoza heeft een brief geschreven over de Natuur der Bepaling en Gemeene kundigheid, die met den brief de Infinito en de Nitro als algemeene zendbrieven werden beschouwd. Het opschrift van dezen brief is in de Latijnsche uitgave achterwege gebleven, komt alleen bij Glasemaker voor en heeft dus niet de aandacht der buitenlandsche geleerden getrokken. In mijn Nachbildung—Uitgaaf der nog voorhandene brieven Spinoza's komt deze brief voor en daaruit blijkt dat de uitgevers der princeps uitgave hem niet juist hebben afgedrukt. Uit dién brief kan men zich duidelijk maken wat Spinoza met dat „intelligo" bedoelde.

Keeren we thans tot onzen schrijver terug. Een eindig lichaam wordt door een ander bepaald, zegt Spinoza. Dit was voor hem waarheid omdat hij niet aan ledige ruimte geloofde. Wat een lichaam was had afmetingen, was voor hem een uitgebreidheid, een ruimte zonder afmetingen kon hij zich niet denken. In den tegenwoordigen tijd denkt men daar anders over. In dien ouden tijd gold voor waar dat het niets geen eigenschappen had. Aangezien ik geen na-

tuurkundige ben, wil ik hier over de vraag zelve van het vacuum niets meer zeggen, durf echter wel te beweren dat Spinoza met *zijn* opvatting omtrent het lichamelijke, in de 2e Definitie niets anders heeft gezegd dan wat ieder zal moeten toegeven. Formeel hapert er dus niets. Dat verder ook gedachten *begrensd* kunnen worden is voor elken Spinozist duidelijk. Alle dingen die wij als eindig beschouwen, ook onze gedachten en voorstellingen van die eindige dingen zijn in alio. Wat nu in alio is, is altijd *omgeven*, dus begrensd. Alleen wat in se is, is onbegrensd, dat is het Infinitum of *oneindige*. Dat er voorts geen wisselwerking tusschen het lichamelijke en het geestelijke bestaat, moet met Spinoza worden aangenomen, zoolang als men met Prof. Lorentz (in zijn Rede gehouden op het Natuurkundig Congres te Leiden) moet erkennen dat er tusschen beide een soortelijk onderscheid bestaat, want wat soortelijk onderscheiden is, laat zich uit elkander niet afleiden. In dit opzicht heeft Spinoza dus „voorloopig" gelijk. Dat alles wat zonder hulp van iets anders bestaat, ook op zich zelf en uit zich zelf begrepen moet worden, noemt Erhardt een methodologisch-erkenntnisstheoretischen Fehler. Wij willen den schrijver nu maar niet lastig vallen over deze meer dan overladen uitdrukking (hyperpleonasme) — zij is aan het verderfelijke gebruik van Grieksche woorden te wijten — dat de zaak zelf echter voor Prof. Erhardt niet te begrijpen is, ligt daarin dat hij zich niets iets onveroorzaakt denken kan? Wie zich dat begrip eigen kan maken, ziet van zelf in dat er geen ander begrip noodig is om iets te verklaren dat uit zich zelf bestaat.

Waar aldus hoofdbegrippen door den schrijver worden misverstaan, omdat hij zich niet op het standpunt van Spinoza schijnt te kunnen plaatsen, wat hij hier, waar het alleen om den vorm te doen is, verplicht was te doen,

spreekt het vanzelf dat het overbodig is alles waarop Erhardt aanmerking maakt stuk voor stuk te rechtvaardigen.

Nemen wij b.v. Modus: de gedeeltelijke verschijningen der Substanz of dat wat in iets anders is en daardoor ook wordt begrepen.

Nu zegt E. (men vergunne mij deze afkorting waarmede ik hoop niets te kort te doen aan den eerbied, aan Prof. Erhardt als geleerde verschuldigd) dat het woordje *in* op ruimtelijke verhoudingen doelt, terwijl Spinoza het blijkbaar ook in anderen zin gebruikt wat onvergeeflijk is. Hier wordt vergeten dat er ook in de Logica of redekunst sprake is van den omvang van begrippen (quantiteit), een omvang die bij de behandeling der sluitredenen zelfs zinnebeeldig door kringen (cirkels) wordt voorgesteld. Is dat niet voldoende om Spinoza's uitdrukking te rechtvaardigen? Maar wie dit niet heeft ingezien bij het *in se* der Substantie, kan dit ook niet bij het *in alio* der Modi. Ook hier wordt door E. den wijsgeer verweten dat hij de Modi eerst begrijpelijk acht door de Substantie, van oordeel zijnde dat slechts de omgekeerde weg voor ons mogelijk is.

Toch leidt de cirkelboog ons niet tot het verstaan van den cirkel, maar wordt deze boog *alleen* door den cirkel begrepen: per circulum concipitur.

Over de verhouding van de Attributen tot de Substantie, het bekende kruis der uitleggers van Spinoza, spreekt E. zich bijzonder juist uit. Als 't licht gebroken wordt in kleuren, dan zijn en blijven die kleuren 't licht, het blauwe licht, het roode licht enz. terwijl wij toch weten dat *het* licht uit al die kleuren bestaat en tevens kleur niets is dan de bijzondere indruk dien het licht op ons oog maakt in bijzondere omstandigheden.

Zoo is het ook met een gedachte uitgedrukt in verschillende talen. Die gedachte vormt als 't ware de Substantie

die bij den Engelschman, den Duitscher, den Franschman dezelfde is of ik Ethique zeg, Ethics of Sittlichkeitslehre.

Zoo is het ook met de natuur op onze planeet. Of ik haar scheikundige dan wel of ik haar natuurkundige eigenschappen beschouw, zij blijft altijd dezelfde Substantie die de meest verschillende eigenschappen heeft, welke elk op zich zelve het werkelijke wezen der natuur uitdrukken. Deze eigenschappen zijn de Attributen waarvan de dingen, de voorwerpen, de verschijnselen, de Modi zijn. Op blz. 96 verklaart E. eerlijk dat voor hem de verhouding van Substantie en Attributen geen zwarigheid meer oplevert. Hoe de schrijver nu evenwel op deze zelfde bladzijde beweren kan, dat hier desniettemin uit blijkt hoe weinig samenhangend (consequent, folgerichtig) Spinoza's stelsel is, verklaar ik niet te begrijpen.

In de 7e bepaling geeft Spinoza een bijzondere beschrijving van het begrip: vrijheid. E. geeft hem daartoe het volste recht. Maar aangezien nu door Spinoza uit dat begrip gevolgen worden getrokken waartoe deze, althans volgens E. geen recht heeft, verliest deze definitie, zegt hij, alle recht van bestaan. Ook deze redeneering is alleen uit het oogpunt van den vorm beschouwd niet te rechtvaardigen.

In de 8e Definitie laat Spinoza uit de omschrijving eener eeuwige zaak het bestaan daarvan volgen. Dit is natuurlijk in E's oogen weder een ontologisch bewijs en derhalve uit den booze. M. i. is het dat niet. Wat van zelf spreekt dat is er en wat zich tegenspreekt is niet. Dit zijn voor ons denken onafwijsbare regels. Daarop rust alle menschelijke wetenschap en de redeneerkunde (dialektiek) van alle „verstandige" menschen. (zie Hartman's boekje over laatstgenoemde Wetenschap.)

Het eenige wat tegen deze regels kan worden ingebracht is de overtuiging dat er niets bestaat, niets bestendig is.

Wie dit echter zegt te gelooven, geloof ik niet. Met dezulken is in elk geval gedachtenverkeer onmogelijk.

De eerste Grondwaarheid (Axioma) moet volgens onzen schrijver nog bewezen worden: wat door zich zelf niet bestaat, moet op iets anders steunen." E. heeft op zich zelf hier niets tegen in te brengen, maar omdat Spinoza in deze uitspraak blijkbaar de hoofdgedachte zijner leer der Aleenheid (Immanenzlehre) heeft uitgedrukt, is het Axioma volstrekt af te keuren. Men had eerst de Immanenzlehre moeten bewijzen en dan het Axioom stellen. Dit is mij niet duidelijk geworden. Indien Spinoza's hoofdgedachte een Axioma is dan is er tegen het daaruit afgeleid stelsel niets in te brengen.

Op blz. 101 toont onze schrijver den 9^{den} brief te kennen. Hij zegt dat de eerste soort van Definities door Spinoza als de „zakelijke" beschreven, zich beroepen op een ding dat buiten het Intellekt is, de andere op iets dat wij ons denken. Nu is Prof. E's grief tegen Spinoza's definities dat hij bij allen de werkelijkheid onderstelt en dat zij dus tot de eerste soort behooren. Spinoza heeft door zijn „intelligo" zoo als ik boven aanwees, deze opvatting van tevoren weerlegd. Dat er voorts twijfel kan bestaan of iets een omschrijving, een gemeene kundigheid (Axioom) of wel een stelling is, heeft Spinoza tegenover Oldenburg erkend. Volgens Oldenburg was de eerste stelling een Axioom. Volgens Spinoza zelf zou St. VII Dl. I, zooals hij in St. VIII Dl. I. 2^{e} opm. uiteenzet, voor verstandige menschen ook wel een Axioom kunnen heeten.

Kortom ik meen dat uit mijn bestrijding van E's. kritiek volgt dat eigenlijk op Spinoza's beweringen uit redekundig oogpunt geen aanmerkingen kunnen worden gemaakt.

Toegegeven is (blz. 97) dat ieder schrijver het recht

heeft den „Sinn der von ihm gebrauchten Ausdrücke nach eigenem Gutdüncken fest zu stellen" waaruit volgt dat Spinoza's begripsbepalingen als zoodanig moeten worden aanvaard. Hierbij stelt Spinoza zelf den eisch, dat vooropgestelde woorden en begrippen nu ook in 't vervolg in geen anderen zin mogen voorkomen; E. stelt echter als „Voraussetzung dat.... die Definition nicht als Grundlage unberechtigter Folgerungen benutzt wird." welk voorbehoud hier vooralsnog niet te pas komt en in elk geval toch geen enkel bezwaar tegen de voorgestelde Definities kan opleveren.

Al de bezwaren tegen de Axiomen of Grondwaarheden door E. ingebracht, hebben meestal ook dezen grond gemeen dat de genoemde oordeelen opgesteld zijn met het doel daaruit de volgende stellingen af te leiden. Hoe het mogelijk is hierin eenig bezwaar tegen die Grondwaarheden of Gemeene kennissen te ontdekken fateor me non capere, zou Spinoza zeggen. De Geometrie bezigt andere Axiomen dan de chemie of de physica, juist met het oog op den aard der te bewerken stof, dezen regel heeft Spinoza ook gevolgd in zijn Ethica. De aangevoerde Axiomen moeten uit zichzelf duidelijk zijn, dat ze later met vrucht ten bate van stellingen kunnen worden gebezigd heeft niets met hunne waarde als zoodanig te doen, is hun zelfs wel degelijk als een verdienste aan te rekenen.

Reeds in deze twee afdeelingen blijkt hoezeer E. hier doorloopend het standpunt der formeele kritiek uit het oog verliest en zich laat bevooroordeelen door de uitkomsten die Spinoza later uit zijn Definities en Axioma's weet te trekken.

De schrijver zal nu ook de stellingen uit formeel oogpunt gaan beoordeelen.

De eerste moet toegegeven worden zegt de schrijver, maar wederom ten onrechte kan Erhardt ook hier niet verzwijgen dat de stelling later wederrechtelijk moet dienen tot bewijs der vijfde stelling. De 2e., 3e., 4e., en 5e. stelling hangen nauw te samen.

„Zwei Substanzen mit verschiedenen Attributen haben nichts mit einander gemein." Aangezien het Attribuut is, datgene wat wij als het wezen van een substantie begrijpen, en dit begrip aan geen ander begrip kan ontleend worden, aangezien elke Substantie op zich zelf begrepen moet worden volgt uit de Definitie, dat 2 Substanties met verschillende Attributen niets met elkander gemeen hebben.

De Grieksche Goden b.v. waren zulke Substanties, elk van hen was volmaakt op zijn eigen terrein. Hera leende den gordel van Aphrodite, om te bekoren. En Ares zelf vermocht het stalen net van Hephaistus niet te verbreken. Tusschen vreemdsoortige dingen is ook geen verhouding mogelijk als tusschen werking en oorzaak. Hierbij verlieze men niet uit het oog dat dit alles op oneindige zaken toepasselijk is. Indien er een Substantie is, wiens oneindig wezen door het Attribuut der denking wordt uitgedrukt, dan is er geen andere Substantie denkbaar, waaraan ook denking zou toe te kennen zijn. Men vergeet te veel dat de Attributen alleen aan een Substantie eigen zijn. Houdt men dit in 't oog dan zal men inzien dat er geen 2 Substanties kunnen zijn met hetzelfde Attribuut. Elke Substantie staat op zich zelf, heeft niets met iets anders gemeen.

De onderstelling van een numerisch onderscheid der Substanzen, bestaande op verschillende plaatsen, ja tijden zelfs, als E. op blz. 108 mogelijk acht, is in Spinoza's wereldbegrip uitgesloten. De Substantie kent geen plaats en geen tijd en ook geen getal, daar het zelfs niet aangaat de Substantie eenig te noemen zooals Spinoza zegt.

Dit noemt E. nu wel unberechtigt, maar voor Spinoza was het dit niet, en daar het tot nog toe alleen gaat om een zuiver denkkundige of redelijke (logische) beoordeeling, heeft men enkel te vragen of Spinoza's stelling uit zijn Definities en Axiomen volgt zonder om de zakelijke beteekenis verder te denken.

In St. 7 wordt het bestaan eener Substantie uit St. 6 en Def. 1 bewezen. — Nu heeft E. in zijn aanmerking op St. 6 toegegeven dat deze stelling uit Spinoza's oogpunt onaantastbaar is, maar alleen gezegd dat het bewijs daarvan niet aannemelijk is. St. 7 wordt echter toch veroordeeld omdat St. 6 als bewezen wordt verondersteld en de eerste Def. onjuist is, daar immers volgens Prof E. het wezen van een ding *nooit* zijn bestaan insluit.

Daarom zegt E. heeft het bewijs hier niets te beteekenen en is de stelling bepaald valsch. Dit is een duidelijk sprekend voorbeeld hoe vreemd Prof. E. met zijn formeele Kritik te werk gaat. St. 6 wordt door E. uit Spinoza's oogpunt, — het eenige dat hier in het zuiver logische deel gelden mag — toegegeven, en in Def. 1 onderstelt Sp. te recht of ten onrechte, dat er iets zijn kan waarvan het wezen het bestaan vooronderstelt, natuurlijk volgt hieruit, moet onze slotsom zijn, dat elke Substantie uiteraard bestaan moet. Het bestendige is immers de aard of het wezen der Substantie.

Wagner handelt in dezen veel meer redekundig. Hij geeft de doordachtheid van Spinoza's geheele stelsel toe, maar zegt dan aan 't eind dat Spinoza's grondstelling, zijn geloof aan de mogelijkheid van onze kennis van het Absolute een droombeeld is, evenals anderen weer hem gelijk gaven, maar toch verwierpen omdat zijn leer niet strookte met den Bijbel. Dit zijn standpunten. Maar om in de formeele Kritik van een mathematische bewijsvoering steeds weer stellingen uit onze eigene wereldsbeschouwing ter bestrijding

in te lasschen, zulk eene wijze van behandeling veroordeelt zichzelf.

Dat overigens uit het feit dat ik mij iets helder en duidelijk voorstel het bestaan daarvan niet zou volgen, dat b. v. wanneer ik mijzelven denk, ik toch nog zou kunnen twijfelen aan mijn bestaan, dat wij, zooals Spinoza het uitdrukt in de 2e. opm. van St. 8 een ware voorstelling zouden kunnen hebben zonder te gelooven aan het bestaan van het daarbij gegeven object, dat mogen velen zich tegenwoordig inbeelden, een ieder zal moeten erkennen dat al onze handelingen en al onze wetenschappelijke onderzoekingen uitgaan van de tegenovergestelde overtuiging. (Zie blz. 525 van dit tijdschrift in de Noot). Deze grondwaarheid is een redeeisch, in 't Grieksch een Axioma geheeten. Dit zij echter slechts in 't voorbijgaan opgemerkt.

E. bestrijdt ook St. 11 waarin Spinoza het bestaan van God bewijst. Deze St. rust ten slotte op St. 7. St. 7 als wij zagen op Def. 1. Formeel is dus alles in orde. Prof. E. meent bewezen te hebben dat St. 7 valsch is. (zie boven) Hij voor zich gelooft niet aan het bestaan der dingen zooals Spinoza deed en meent daarmede het bewijs van St. 11 te hebben weerlegd. Wederom zien wij dat ook hier het begrip Formelle Kritik geheel is voorbijgezien.

Het is een nieuw bewijs voor het klemmende van Spinoza's redeneering, dat zijn tegenstanders zich alleen op zijn eerste stellingen behoeven te beroepen om al de overige voor valsch te verklaren.

Op blz. 115 toont Prof. E. bij uitzondering Spinoza niet begrepen te hebben. Hij zegt aldaar dat Sp. den Begriff einer unendlichen Substanz aufstellt; dat wij ons volgens Spinoza de „Dinge" (hier worden vermoedelijk eindige dingen bedoeld) eenvoudig als Substanzen zouden hebben te denken om van hun existentie zeker te zijn; hier

spreekt E. ten slotte van het begrip van eindige Substanzen.

Uit deze geheele alinea blijkt, dat E. niet heeft ingezien dat Spinoza zich geen andere dan een *oneindige* „Substanz" kon denken, zooals hij in de 8e. St. bewijst. De Oudheid en de Midden-Eeuwen en vele natuur- en andere wijsgeeren, ook de chiristenen hebben zich verscheidene, ook eindige Substanzen gedacht; dat begrip komt bij Spinoza niet voor, is door hem ter zijde gezet, overwonnen. Hij heeft aangetoond dat een eindige Substantie een onzinnig begrip is, en wat onzin is, is niet. (ook dit is een ontologisch begrip) [1]).

Elke Substantie is oneindig en heeft zijn eigen Attribuut Een Substante kan ook meerdere Attributen hebben. Het bestaande of Bestendige dat alle Attributen heeft, noemt Spinoza: God.

Aan het bestaan van het Bestendige te twijfelen is Spinoza niet ingevallen.

De verdere bewijzen voor het bestaan van God worden nu op de gebruikelijke wijze wederlegd. Daarbij geeft onze schrijver in het 3de bewijs een nieuwe vertaling. Spinoza spreekt daar van posse non existere, waarmee bedoeld wordt, de mogelijkheid van niet bestaan en dat dan ook door alle vertalers van Germaanschen stam gedacht is als nicht existieren zu können. Prof. E. vertaalt letterlijk en wel aldus: Im Stande zu sein nicht zu existieren, ist ein Zeichen der Ohnmacht.

Bij zulk een vertaling en opvatting is het gemakkelijk Spinoza van sophisterij te beschuldigen. Toch blijft het mij bevreemden dat Prof. E. zich niet nog eenmaal bedacht heeft vóór hij alle zijne landgenooten die Spinoza vertaald hebben, waaronder met name de voortreffelijke Baensch

---

1) Vermoedelijk heeft Prof, E. Spinoza's uitdrukking van God als het oneindige Wezen, verward met de uitdrukking van oneindige Substanz.

wordt genoemd, van dwaling beschuldigt, en zich schaarde aan de zijde van .... Saisset.

Wij bestaan, meent Spinoza, als nu eens 't Oneindige wezen niet bestond, dan zouden wij op 't oogenblik meer vermogen dat 't oneindige wezen en dat is onmogelijk. M. a. w. Spinoza neemt het tijdelijk bestaan van wezens, vooral dat van ons zelven aan. Indien dat nu mogelijk is, zegt hij moet het oneindige wezen zeker bestaan.

Met iemand die aan zijn eigen bestaan niet gelooft, valt aldus niet te redeneeren, wie echter onnoozel genoeg is daaraan nog vast te houden (de naieve realist) zal hier licht den gang der redeneering kunnen volgen.

In de prijsvraag van het Stolpiaansch Legaat door Monnikhoff beantwoord, luidt deze redeneering aldus: als er iets eindigs bestaat dan bestaat ook het oneindige wezen. Maar wij bestaan: dus: enz.

Spinoza was gewoon het oneindige en het volmaakte voor het werkelijke te houden: het eindige als schijn en dwaling te beschouwen. De menigte verstaat dit niet: toch is het de eenige grondslag van alle wijsbegeerte. De ervaring leerde hem het eindige kennen, en hierdoor werd hij denknoodwendig genoodzaakt het oneindige waarin dat eindige ligt opgesloten, hoe wij dit dan ook mogen noemen, als Sigwart zegt: „Ob wir das Princip des Seins, Substanz, Idee oder sonst was nennen, a fortiori te erkennen.

Hij loochende het Eindige niet, en beschouwde het Oneindige ook niet als tegenstelling, maar verklaarde zich het bestaan van het Eindige alleen door het in het Oneindige op te nemen. Als iets alleen in alio bestaat, dan bestaat dat „andere" ook.

De vertaling van Prof. E. is onaannemelijk. Het ontologisch bewijs toegepast op de Godenbeelden der volken is onjuist, het ontologisch bewijs toegepast op het Spino-

zistisch Godsbegrip is onwederlegbaar. Jehova en Zeus zijn niet te bewijzen, de Substantie wel. Alleen wie ontkent dat eenig ding bestaat kan het loochenen.

St. XIV. wordt afgekeurd omdat de vorige stellingen waarop zij steunt onjuist zijn. En zoo gaat het voort. Op blz. 121 verklaart Prof. E. na een zéér goed overzicht van de 2e helft van het eerste deel gegeven te hebben, waarin hij echter zéér onjuist van substantielle Ausdehuung spreekt, terwijl Spinoza niets kent dan een uitgebreide zelfstandigheid; dat al die stellingen wederom berusten op die van de eerste helft, zoodat van zelf spreekt dat ook deze ongegrond zijn.

Een Kritiek die beweert alleen over den gang der redeneering, niet over den inhoud te handelen, moest zich als wij boven reeds opmerkten, van dergelijke beweringen onthouden; ofschoon wij ons dus met deze opmerking van verdere beschouwingen over E's. formeele Kritiek ontslagen konden rekenen, zoo loont het toch om andere redenen nog wel de moeite enkele punten uit het vervolg na te gaan.

In St. 16 leert Spinoza dat uit de noodwendigheid der Goddelijke natuur oneindige dingen op oneindige wijzen volgen. Nu merkt E. op blz. 123 op dat we daarmede nog niet op de hoogte zijn, welke die oneindige dingen of Attributen zijn, noch wat daaruit moet volgen. Ook dit schijnt mij niet te pas te komen. Uit de definitie van God volgt met noodwendigheid dat uit hem oneindige dingen op oneindige wijzen volgen. Hiermede wordt alleen bewezen dat *alles* zijn oorzaak vindt in God, meer niet, maar is dit niet genoeg?

Spinoza leert niet dat God almachtig is en de mensch toch een vrijen wil heeft; dat God de algoede is maar het kwade in eigenlijken zin toch ook bestaat, en dergelijke dwalingen meer; hiervoor heeft hem de 16de stelling van

het eerste Dl. bewaard, waarin alles tot God wordt *terug-gebracht*, zooals het in het 2e Dl. heet.

Spinoza gebruikt in St. 16 het woord Sequi. Aangezien Prof. E. het rein-logische niet tot het reale schijnt te rekenen, acht hij het woord „volgen" hier verkeerd en zuiver woordenspel. „Volgen past alleen, zegt hij, op het ontstaan van de werking uit de oorzaak.

Nu is eigenaardig dat bij Cicero het woord „Causa" beteekent zoowel „reden" van stoffelijk bestaan, in welk geval ons „oorzaak" gewoonlijk gebruikt wordt, als ook „reden" voor geestelijke overtuiging als 't Latijnsche „ratio" beduidt. Ook is eigenaardig dat wij Germanen voor wat op een oorzaak volgt, zoowel als wat op gegronde praemissen; dat beteekent *vóór*onderstellingen, rust, „gevolg" noemen, zoodat dezelfde woorden *„reden"* en *gevolg* gebruikt worden in beide reeksen van dingen: zoowel voorstellingen als feiten. Reeds deze taalkundige bijzonderheid wijst op nauwen samenhang. Voor Spinoza nu bezat de gedachten-wereld, niet meer doch ook niet minder werkelijkheid dan de stoffelijke of uitgebreide, dit is ieder bekend; is het wonder dat hij in beide processen, Vorgänge, *voorgaan* en *volgen* zag.

De verhouding van God tot de wereld die bij Spinoza de geometrische was, gaat daar nog boven uit. Deze verhouding nu is volgens Prof. Land iets anders dan de natuurkundige of geestelijke verhouding tusschen oorzaak en gevolg; praemisse en besluit; ze omvat beide. Maar aangezien voor deze verhouding geen woord bestaat, neemt Spinoza de beide overeenkomstige gezamenlijk en zegt causa sive ratio. Vaste verhoudingen tusschen feiten die geen rekening houden met plaats noch tijd, kunnen moeilijk anders beschreven worden.

Zijn de zijden bijgeval de oorzaak of wel de reden dat de hoeken in een gelijkzijdigen driehoek gelijk zijn?

Spinoza beweert (St. 21) zuiver doordenkend dat alles wat uit de absolute natuur van een Attribuut volgt, oneindig is. Stellende b.v. dat de beweging onafscheidbaar is van de stof, is ook deze oneindig: een Zone Gods, als Spinoza zegt. Zou de schrijver nu meenen dat met een dergelijke stelling niets was aan te vangen? [1]) Toch is dit zijn bezwaar op blz. 129 tegen Spinoza's beweren ingebracht. Op blz. 131 erkent hij zelf in een noot dat ook uit de Cogitatio zich de intellectus infinitus laat afleiden .... Doch dit vernemen wij eerst later, zegt zijn beoordeelaar, welnu dat is dan ook zoo 't hoort. Gewoon redeneerende haalt men alles door elkander. Bij den betoogtrant komt het afgeleide achteraan en hebben we eenvoudig te vragen of alles met het voorgaande strookt.

De algemeengeldigheid van de oorzakelijkheid was voor Spinoza een Axioom. Hij behoefde dus ook daarvoor geen bewijs te leveren, wat overigens wel niemand ooit gelukken zal. Niettemin meent Prof. E. dit van hem te mogen vorderen al erkent hij ook dat de meeste denkers zich daarom niet hebben bekommerd. Men kan dan ook het overpeinzen en doorgronden van deze wet gerust aan de sophisten overlaten.

Zeer helder heeft onze schrijver ingezien wat Spinoza in de 26e. en 28e. stelling zeggen wil.

In de behandeling van het 2e. Deel verwijt E. aan Spinoza het ruim gebruik zijner Grondwaarheden: het verwarren van Axioma met Postulaat en het ontleenen van beide uit de ervaring.

Spinoza heeft 't is waar de begrippen Axioma en Postulaat niet scherp onderscheiden, en als men nu bedenkt dat Postulaat eenvoudig een latijnsche vertaling is van Axioma, dan verbaast ons dat geenszins.

---

1) Is hier niet een groot natuurkundig beginsel uitgedrukt?

In elk geval had Prof. E. voor zijn verwijt aan Spinoza wel een eigen omschrijving van beide woorden mogen laten voorafgaan. Ook zie ik niet in waarom het verboden zou zijn een Axioma aan de ervaring te ontleenen. Heeft men 't Axioma van de rechte lijn soms zelf bedacht? En bovendien zijn er volgens den schrijver te veel noten of opmerkingen in het boek om het zuiver meetkundig te mogen noemen. Nu ontbreekt er nog maar aan, dat men de Ethica verwijt dat er niet meer figuren in worden aangetroffen.

De methode of behandelingswijze is geometrisch, omdat zij van begripsbepalingen en grondwaarheden uitgaat en in stellingen vervat is, die volkomen aan elkaar sluiten. De scholiën dienen eenvoudig ter opheldering. Zij is verder geometrisch, omdat zij voortdurend afleidend en betoogend, d. i. van boven af te werk gaat, en elk onderwerp eerst geheel afwerkt, voor een nieuw aan te vatten. Zij is geometrisch, omdat zij zich altijd slechts op het voorgaande beroept. Zij is eindelijk ook geometrisch omdat het geheele stelsel geometrisch begrepen moet worden, als wij boven bij de behandeling van causa en ratio hebben uiteengezet. Mij dunkt dit is genoeg om haar geometrisch te noemen. Het boek is innerlijk en draagt grootendeels ook uiterlijk het karakter van een geometrisch boek. Men kan dat „zakelijk" gevaarlijk voor geliefkoosde meeningen, of „vormelijk" vervelend en lastig vinden; beide deze overwegingen komen bij de beoordeeling van een wijsgeerig stelsel niet te pas. Malebranche is veel godsdienstiger en Multatuli veel vermakelijker dan Spinoza, maar daarom zal men hen toch niet boven Spinoza willen stellen.

Wij keeren nu tot de formeele Kritiek terug. In het 2e boek geeft Spinoza zijn zielkunde. De voornaamste stellingen daaromtrent zijn natuurlijk gegrond op Spinoza's overtuiging dat er van alle dingen in de wereld voorstel-

lingen bestaan en God de drager daarvan is. God is gelijk aan de wereld of de Natuur, die Natuur (met een hoofdletter) openbaart zich aan ons in twee vormen: denking en uitbreiding, die wij niet uit elkander kunnen verklaren maar moeten beschouwen als twee uitingen van dezelfde Substantie, het spreekt derhalve van zelf dat wat als uitgebreid ding bestaat vanzelf ook als voorstelling in God moet bestaan. Uit God verklaart Spinoza alle dingen, dus ook de menschelijke ziel met al hare modificaties.

Op blz. 169 erkent Prof. E. dat werkelijk deze gang van zaken gevolgd wordt, en dat er dus niets tegen te zeggen zou zijn, als... ja als, Spinoza's grondbeginselen maar goed waren. Nu die evenwel niet deugen, enz.

Wederom sluiten we hier op een gemis aan onpartijdigheid van onzen rechter, want al was wat hij zeide ten opzichte van Spinoza's beginselen waar, dan mocht men dezen de weldoordachte, eenig mogelijke afleiding uit die beginselen uit formeel oogpunt toch nooit ten kwade duiden.

De schrijver zegt: „Spinoza had van de Erfahrung moeten uitgaan, Spinoza heeft de natuurlijke orde der dingen omgekeerd" (blz. 167.) Goed, dat moge den hedendaagschen zielkundige behagen, Spinoza niet. Voor hem stond de zoogenaamde ervaring met verbeelding gelijk. Hij zou Prof. E. met zijn eigen opmerking van het gevolg der 10^e st. van Dl. II hebben beantwoord waar hij zegt, dat zij die iets zoeken te begrijpen buiten God, sibi non satis constant, cujus rei causam (rationem) esse credidit, quod ordinem Philosophandi non tenuerint. Van boven af, niet van onderen op moesten zij philosopheeren.

Op blz. 172 behandelt Prof. E. de 7e St. v. h. 2e. dl. waarin het parallelisme is beschreven. Het slordige spraakgebruik (terminologie) der geleerde wereld na Kant wordt hier toegepast op de nauwkeurige Spinozistische begrip-

penreeksen. Van parallelisme kan bij Spinoza geen sprake zijn. Ziel en lichaam zijn één, het zijn slechts verschillende openbaringsvormen van het Aleene. Indien er nu iets in het lichaam gebeurt dan moet er ook een verandering in de ziel plaats hebben, dat is zoo vast als de verandering van de functies waarvan de mathematici gewagen, zoo vast als de schaduw het lichaam vergezelt in al zijn veranderingen. In de 7e stelling staat „idem est", en dat beteekent „hetzelfde", niet „dieselbe" als Prof. E. vertaalt. Het spreekt van zelf dat we hier weer op het gebied der zakelijke kritiek ons bevinden maar dat is bij E.'s wijze van behandeling onvermijdelijk.

Spinoza kent slechts unam eandemque substantiam quae jam sub hoc jam sub illo Attributo comprehenditur.

Indien ik iets zie gebeuren, dan zal ik het gevolg daarvan niet altijd bespeuren, hetzij omdat mijn zintuigen dit niet kunnen bereiken hetzij omdat mijn zintuigen niet meer zijn opengesteld voor indrukken van de buitenwereld. In mijn lichaam gaat echter de ordo en connexio rerum, de bloedsomloop, de ademhaling enz. toch geregeld door, zijn deze laatste (en mijn ziel volgt die bewegingen) ongeregeld, dan zal ook mijn denken ongereld zijn.

Zoo zal ook omgekeerd, evenals vrees, schrik en schaamte met uiterlijk waarneembare veranderingen in mijn lichaam gepaard gaan, sidderen, verbleeken en bloozen, van iedere gedachte invloed op ons gestel (Constitutie) uitgaan, die we evenwel vaak niet kunnen waarnemen, evenals er zoo menig feit om ons heen voorvalt, waarvan we zelfs zooals later blijkt kennis hebben genomen, zonder, naar wij ten onrechte meenen, daarvan op 't oogenblik eenigen invloed op onze ziel te ondervinden. Later blijkt ons dat wel. Indien uit eenige vergelijking een eigenschap der dingen (a priori) wordt afgeleid, en de uitkomst blijkt in

de wereld der uitgebreidheid daaraan te beantwoorden, dan moet men vooronderstellen dat ook aan al de tusschenliggende formules iets werkelijks beantwoordt, al is dit ook zelden of nooit te construeeren. Zoo gaat het ook in ons zelven. Parallel zijn lijnen die nooit ineenvallen, de lijn die de veranderingen in ziel en lichaam aantoont, is een en dezelfde kromme; Idem est.

Daarom kan de Substantie ook nooit als een derde worden opgevat tegenover de beide Attributen zooals men tegenwoordig zegt, daarom heeft Spinoza ook oorspronkelijk van Substantia sive Attributa gesproken. Elk Attribuut drukt het wezen der Substantie volkomen uit. Mij is gegeven het Al onder twee opzichten te beschouwen: die opzichten echter moeten in elk bijzonder geval de zelfde termen vormen in een en dezelfde reeks.

Degenen die van Parallelisme bij Spinoza spreken, hebben zijn bedoeling niet verstaan. Eenparigheid is het woord dat bij ons de juiste verhouding tusschen stoffelijke en geestelijke verschijnselen aangeeft. Wat nu hierboven ten opzichte van ons zelf is uiteengezet, leert Spinoza in de 7e St. ten opzichte van het Al, van de voorstellingen en de dingen in 't algemeen.

Ook het 3e. Dl. kan geen genade vinden in de oogen van onzen Rostocker opperrechter. Spinoza leidt daarin het wezen van den mensch af uit zijn betrekking tot God of het bestendige. Uit den daaruit afgeleiden bestaansdrang volgen dan redekundig allerlei wijzigingen die 's menschen ziel tengevolge van allerlei indrukken ondergaat. Die wijzigingen krijgen vervolgens in de Noten of Toelichtingen hun bij de menigte gebruikelijke benamingen. Door deze behandelingswijze vindt Spinoza enkele hartstochten die **Men** nog niet kent, en leert ze alle zonder onderscheid in hun wezen kennen waardoor ze gediagnostiseerd, onderkend en

beter te behandelen zijn. Spinoza vloekt niet op, noch spot niet met de hartstochten der menschen, maar tracht ze als aandoeningen te begrijpen: want elke hartstocht die men begrijpt houdt op hartstocht te zijn. Dit is het eenige middel uit de slavernij der hartstochten te geraken. Om het nu voor menschen die dat een weinig „schwerfällig" vinden gemakkelijk te maken geeft hij achteraan een rangschikking (systematik) der Aandoeningen, ten bate van een gemakkelijker overzicht. Nu beweert Prof. E. zeer modern, dat hier zoo ergens, alleen van de waarneming dient te worden uitgegaan. Hij wil in de zielkunde (psychologie) denzelfden weg volgen die b.v. langen tijd in de plantkunde heeft gegolden en zich tot de systematiek bepalen. Gelukkig is er in den laatsten tijd echter geen Natuurwetenschap meer die niet tot den laatsten en eersten grond der dingen zoekt door te dringen en dan vandaar uit geheel der dingen tracht te overzien. Met systematiek komt men niet verder. Dat men zooals Prof. E. zegt uit de uitkomsten der waarnemingsproeven „deduktive Folgerungen" zou kunnen **afleiden** is voor mij een „Unerhörtes Verfahren"; van waarnemingen klimt men op. Is Spinoza dan buiten de ervaring omgegaan? Natuurlijk niet. Maar zoodra hij eenig verband tusschen zijn waarnemingen had bespeurd heeft hij ze allen zoeken terug te brengen tot het wezen der menschelijke ziel. Hij rustte niet voor hij het geheele plan (schema) van die aandoeningen tot een enkel hoofdbeginsel had teruggebracht. En toen hij hiervan zeker was, redeneerde hij daaruit voort zonder om te zien, nu en dan eens voor de aardigheid en voor de zwakken van geest opmerkende dat wat hij leerstellig (theoretisch) gevonden had, ook door de ervaring, in de praktijk bevestigd werd. Spinoza kon niet anders dan ook de hartstochten geometrisch bewijzen, alsof hij te doen had met lijnen, vlakken en lichamen,

want in 't eerste Deel had hij gezegd: Alles is in God en niets kan buiten God bestaan en begrepen worden. Dus kon hij, toen hij de hartstochten der menschen moest behandelen voor deze immers geen uitzondering maken. Het gaat derhalven niet aan, zooals door Prof. E. grootmoedig wordt voorgesteld aan Spinoza zijn eerste deel maar te vergeven, omdat daarin toch van onwaarneembare dingen gesproken wordt, daarentegen voor de volgende de zoogenaamde nauwkeurige of exacte (volgens Spinoza de methode der verbeelding) te volgen en wel omdat zulks door de aangehaalde stelling van het Eerste deel ten eenenmale verboden wordt.

Dat Spinoza de Cartesiaansche beginselen ook geometrisch gegeven geeft, wordt hem door velen kwalijk genomen, voornamelijk door hen die vooronderstellen dat Spinoza in die methode het geheim heeft gezien om tot de kennis der waarheid te komen. Aangezien hij zelf nu tegen vele van Cartesius' beginselen zich gekant heeft, zegt men, dat hij juist door zijn bewijsvoering het ondeugdelijke daarvan heeft aangetoond.

Het is Spinoza niet in den zin gekomen te beweren dat alleen de methode tot waarheid kon voeren. Alles hangt bij de geometrische methode of meetkundige behandeling af van de begripsbepalingen en de grondwaarheden waarvan men uitgaat. Zijn deze verkeerd, dan is juist ten gevolge dier methode ook alles verkeerd wat daarvan wordt afgeleid. Terwijl men bij den meestal gevolgden *redeneertrant* een boek vol waarheden kan schrijven. uitgaande van een zeer onjuist beginsel; is dit bij den meetkunstigen *betoogtrant* onmogelijk.

Daarentegen kan men bij den eersten zeer goed van een juist beginsel uitgaan maar tot allerlei dwaasheden vervallen, wat juist bij den tweeden niet mogelijk is. Dit zijn

de vier gevallen die hier mogelijk zijn. Op blz. 190 erkent de schrijver dat de meeste wijsgeeren geheel anders dan hij, Spinoza's stelsel, uit formeel oogpunt onberispelijk hebben gevonden. Dit bewijst volgens hem evenwel niets anders dan dat die allen zwakke denkers zijn geweest of zijn stelsel niet hebben doorgrond. Hij meent in dit Eerste deel formeel bewezen te hebben dat het volstrekt onhoudbaar is.

Men vergunne ons hier anders over te denken en van dit vonnis der Kritik op bovengenoemde gronden in hooger beroep te gaan.

ONTVANGEN BOEKEN.

Dr. A. H. de Hartog, Groote Denkers. 1. Kant. 2. Schopenhauer. 3. von Hartmann. 4. Fichte. 5. Schelling. 6. Hegel. Baarn, Hollandia-drukkerij.

Dr. Julius de Boer, Groote Denkers. 2e Serie n° 1. Heraclitus. Baarn, Hollandia-drukkerij.

Dr. J. D. Bierens de Haan, Opvoeding en Schoonheidszin. Rede uitgesproken op de 5de Jaarl. Alg. Verg. der Nederl. Ver. tot bevordering van het Schoonheidsbeg. in het Onderw. Naamlooze Venn. Uitgevers-Mij. Ontwikkeling. 's-Gravenhage.

J. de Jager, Tannhäuser en Lohengrin. Een theosofische studie. Amsterdam, Freni & Co.

E. van Dieren, Het Socialistisch Gevaar. Een bijdrage tot de kennis der besmettelijke zielsziekten. Uitg.-Mij. „Vivat", Amsterdam.

BESTRIJDING VAN PROFESSOR ERHARDT's KRITIEK OVER DE PHILOSOPHIE VAN SPINOZA.

DOOR DR. W. MEIJER.

II.

Al heeft Spinoza, zegt Prof. E. (blz. 197), nu ook op onvoldoende wijze zijn stellingen gestaafd, toch zou het kunnen zijn dat deze op zich zelve beschouwd, voor den vierschaar *der* Kritik bestaan konden. Te dien einde heeft hij Spinoza's stelsel ook zakelijk willen toetsen en onderwerpen aan het oordeel *der* Kritiek.

Wij voor ons zullen bovengenoemde redeneering aldus moeten wijzigen. Volgens ons gevoelen is er tegen den vorm van Spinoza's bewijsvoering in 't algemeen (enkele onderdeelen natuurlijk uitgezonderd) niets in te brengen. Aangezien hij echter telkens Definities en Axioma's invoert zou het mogelijk kunnen zijn dat deze verkeerd en daardoor ook de uitkomsten zijner redeneering onjuist waren; welke mogelijkheid door ons reeds is aangetoond bij de bespreking over Spinoza's behandeling der beginselen van Descartes (zie blz. 388). Derhalve achten ook wij toetsing van den inhoud niet overbodig, ook al meenen we dat de vorm onberispelijk is.

De Leer van God.

Reeds in den eersten zin wordt hier door onzen beoordeelaar bewezen dat Spinoza's stelsel niets waard kan zijn. Want, zegt hij, Spinoza gaat niet uit van de ervaring maar van „ontologische" begripsconstructies, „über deren wissenschaftliche Wertlosigkeit kein Zweifel sein kann."

De wetenschap acht men thans natuurwetenschap te zijn. De Franschman noemt haar dan ook *la science*. Die natuurwetenschap kan niet zonder hulp van de Erfahrung worden opgebouwd en daardoor is nu bij velen die Erfahrung volstrekt onmisbaar bij alles geworden, ook bij de wijsbegeerte. Bij ontologische vraagstukken hebben we met die Erfahrung blijkbaar niets te maken en dus zegt E. zijn deze volslagen waardeloos.

Weer heb ik met opzet het Duitsche woord gekozen omdat ik niet weet welke zin daaraan telkens moet worden gehecht. Is Erfahrung = waarneming, dan is het onmogelijk op grond daarvan tot eenige kennis te komen. De waarneming leert ons niets dan feiten, het wisselvallige, het verscheidene, het eindige, het tijdelijke, het vergankelijke. Kant beweert iets meer, hij zegt ook het voor allen geldige. Is Erfahrung echter ervaring d. i. een overtuiging bij ons door herhaalde waarneming van 't zelfde gevestigd, dan is die overtuiging reeds, volgens Mill, gegrond op het geloof in een onveranderlijk natuurverloop. Hiervan moet elke wetenschap uitgaan, maar door waarneming kan deze overtuiging nooit verkregen worden. Ook moet ten deze de overtuiging gevestigd zijn dat A=A is en A niet tegelijk niet A kan wezen. Op grond van deze vóóroordeelen beslissen wij over het zijn of niet zijn van al wat is. Wat van zelf *spreekt* dat is er en wat zich tegen*spreekt* is niet; daarvan gaat elk wetenschappelijk mensch uit, en in beide deze uitdrukkingen

wordt uit het woord (het spreken, ὁ λόγος) tot het zijn besloten. Dat is dus zuivere ontologie. De logica of denkleer is de eenige wetenschap die van deze redeneerwijze geen gebruik behoeft te maken. Niemand kan aan zijn eigen denken twijfelen. Met de gedachte is de zekerheid van den inhoud daarvan gegeven. Anders gezegd: Al wat wij denken is voor ons *werkelijk*. Bij alle andere wetenschappen wordt ontologie ondersteld en natuurlijk 't allermeest bij de wijsbegeerte, die 't over het wezen der dingen zelfs alleen heeft, uitteraard dus *wezensleer* is.

Geen theologie, geen rechtsgeleerdheid, geen letterkunde, geen natuurkunde kan zonder ontologischen basis bestaan. (Zie b. v. Jelgersma, Inauguratierede blz. 6 en Kohnstamm Tijdschr. voor Wijsbegeerte blz. 525 (Noot)). Maar allereerst en allermeest heeft daaraan natuurlijk de Aleenheidsleer behoefte, die de eenig mogelijke wijsbegeerte is.

Wijst men zooals Erhardt (blz. 198) alle ontologische Speculatie af, dan behoeft men niet meer, zooals hij zich voorstelt, nog te trachten langs empirischen weg regressief tot kennis van het wezen van God te geraken, dan heeft men zich eenvoudig tot positivist te verklaren (indien dit al mogelijk is) of veel liever nog tot het godsdienstig geloof terug te keeren.

God, het oneindig wezen te verklaren acht E. een bedenkelijk waagstuk. Toch wil hij dit Spinoza nog wel veroorloven, maar om hieruit nu, zooals Spinoza doet, gevolgtrekkingen te maken, dat is niet te vergeven. Spinoza meent namelijk dat een volstrekt d. i. in alle opzichten oneindig Wezen ook alle Eigenschappen (Attributen) hebben moet. Wie nu een Attribuut als een quantiteit beschouwt, kan zich geen wezen voorstellen dat uit oneindige Attributen bestaat, waarvan ieder op zichzelf weer oneindig is. Wij hebben boven echter reeds gezien hoe deze voorstelling zich zeer goed denken laat indien men het Attri-

buut maar niet als quantiteit beschouwt. De lijn is volkomen (absoluut) in de lengte, het vlak is volkomen in lengte en breedte, het lichaam in 3 afmetingen. Hoe meer van het zijn een wezend (ens) nu heeft, hoe volmaakter het is. Wat alle eigenschappen bezit is het Volmaakte Wezend, omdat er geen ontkenning in ligt opgesloten, en omdat onvolkomenheid alleen in gebrek (of privatio) bestaat van het zijn (zie Eth. II Def. VI). Kwaad of verkeerd is er niet, dat zijn menschelijk-kinderlijke voorstellingen, de wijsgeer kent alleen het min of meer volmaakte.

Prof. E. betoogt dat als God het al is, zooals Spinoza wil, daarom nog niet alle eigenschappen hem kunnen worden toegeschreven. Nu zou ik meenen dat indien ik het al, zooals E. beschouw als het geheel van wat bestaat, ik daarmede het oneindige wezend tegelijk had omschreven, want buiten het Al is niets, en waarbuiten niets is, dat is oneindig. Maar hier wordt het woord „geheel" aan 't woord „al" ondergeschoven. Spinoza zelf heeft dit gevaar voorzien en daarom volgens Rieuwertsz verklaard: Infinitum non esse totum .... Wie twijfelen kan aan de Realität van al het Bestaande, moest liever van het bestaan maar niet spreken. (Men leze blz. 201). Men moet zich wachten aan Spinoza iets toetegeven, want geeft men iets toe dan verzinkt men onherroepelijk „in den afgrond van zijn stelsel" zooals een oud pamphlet van hem heeft beweerd. Man muss sich nichts von ihm gefallen lassen, en dat heeft Prof. E. tot zijn eigen schade maar al te veel gedaan. Prof. E. bestrijdt de mogelijkheid der vele Attributen in Een wezend, ook hierom, omdat deze soms reale Gegensätze (opposita) vertoonen. Want bestaan deze, dan kunnen zij immers nooit in een en hetzelfde wezen bestaan. Bij deze gelegenheid wordt zelfs Thomas van Aquino aangehaald. (Summa Theol. Quaest. IV. art. 2).

Reale Gegensätze bestaan echter niet, tenzij men de

ἀντίθεσις, de *ἐναντίωσις* enz. met *ἀντίφασις* gelijk wil stellen, waardoor men zoover kan afdwalen dat ten slotte de vader der leugenen, der Geist der stets verneint met den Schepper van hemel en aarde wordt gelijk gesteld. Thomas van Aquino's begrip van volmaaktheid kan eenvoudig met dat van Spinoza niet vergeleken worden. Eminent-menschelijke eigenschappen kunnen nooit in goddelijke worden omgezet. Dit is middeneeuwsche [1]) onnadenkendheid. Wat eindig is kan nooit veroneindigd worden, en door den mensch kan men niet tot God komen. Men verklaart niet de ruimte uit de figuren, wel omgekeerd.

Op blz. 203 wordt aan Spinoza verweten dat hij uit zijn beschrijving van God geen enkel Attribuut weet af te leiden. Onze schrijver, die Spinoza waarlijk goed kent, merkt echter op dat Spinoza desniettemin verscheidene *eigenschappen* van God uit zijn Definities heeft afgeleid en toont dit aan uit den 35sten, den 83sten en den 60sten Brief.

Hier is nu de plaats om op het groote verschil tusschen proprietates en attributa, eigenschappen en wezenskenmerken de aandacht te vestigen. In het Appendix van het Eerste Boek, zegt Spinoza dat hij in dat boek: Dei naturam ejusque proprietates heeft uiteengezet en noemt dan als die eigenschappen op, eeuwig, eenig, vrij, almachtig, enz. Deze eigenschappen nu *volgen* zooals ook uit bovengenoemde brieven blijkt, uit Gods definitie als Substantie of causa sui. Zij worden uit dat begrip afgeleid [2]).

De Wezenskenmerken of Attributen moeten echter door ons uit eigen ervaring worden opgemaakt. Quod intellectus de substantia percipit is het Attributum. Percipere is waar-

---

1) De Midden-Eeuwen hebben van 300—1800 geduurd.

2) De aanhaling v. d. 6 Def. in den 60sten Brief zal wel verkeerd zijn. Sp. zal de 1ste Def. gemeend hebben zooals uit den 83sten Brief blijkt.

nemen of in Kantiaansche taal erfahren. Wat E. dus Spinoza op blz. 203 verwijt heeft geen grond.

Ten slotte nog een enkele opmerking betreffende de uitdrukking „Unendliche Substanz" die wij herhaalde malen in dit Hfst. ontmoeten. Spinoza heeft in de 7de St. v. h. Eerste Dl. bewezen dat elke Substanz oneindig moet zijn. Van dat oogenblik af is het onnoodig en overbodig van een oneindige Substantie te spreken, evenmin als het zin heeft te spreken van begrensde figuren enz.

Andere wijsgeeren hebben zich verschillende Substanties, eindige Substanties, goddelijke Substanties enz. kunnen denken. Dit heeft Spinoza verworpen. Zijn Substantie was eenig, oneindig en goddelijk van nature.

De Attributen.

Ons verstand neemt in de wereld twee oneindige dingen waar en ziet die derhalve aan als wezenskenmerken van het Oneindig Wezend. Van die beide is de uitgebreidheid of liever de uitbreiding het eene.

Spinoza toont aan dat deze ondeelbaar is, aangezien er voor hem althans geen Vacuum denkbaar is, en geen Niet.

Onze beoordeelaar (Kritikus) heeft tegen dit eerste wezenskenmerk der uitgebreidheid gewichtige bezwaren. Spinoza zieht Gott in die Sphäre der äusseren Materialität herab und widerspricht damit nicht nur den gewohnten (d. h. wohl Christlichen) sondern auch allen gesunden und vernünftigen Vorstellungen über das Verhältniss Gottes zu der Welt der materiellen Dinge. In deze laatste zinnen spreekt de schrijver blijkbaar jure suo. Jure meo houd ik het er voor dat alle Godsidee waaruit de uitbreiding is uitgesloten, *tenzij men de Uitbreiding als bestaande* negeert, onvolkomen is en daarom onjuist. Geest is niet stoffelijk, daarom kan geest nooit het al zijn. In het voorbijgaan merken wij hier

op dat de schrijver in een Noot op blz. 208 woorden van Spinoza uit de Principia en Cogitata aanhaalt, wat op grond van het bovengezegde, ongeoorloofd is.

Op blz. 209 en 210 zet Prof. E. uiteen, hoe het mogelijk is dat Spinoza tot zulk een voorstelling is gekomen. Hij zegt: eigenlijk heeft Spinoza gelijk, dat hij de Uitbreiding tot Gods wezenskenmerken rekent. Maar hij wist niet dat de ruimte slechts „die subjektive Form unseres Vorstellens" is. Wij willen nu maar niet vragen waartoe dat woord subjectief hier is bijgevoegd, daar toch zeker de vorm van ons voorstellen altijd subjektief is. Ook willen wij niet vragen of dat subjektief hier beteekent een eigenschap van alle menschelijk voorstellen, dan wel alleen de eigenschap van Prof. E's voorstelling, maar doen Prof. E. opmerken dat hij hier zonder recht Spinoza's begrip van uitbreiding door dat van ruimte vervangt, en deze opmerking dus uit logisch of redekundig oogpunt geen steek houdt.

Wat de zaak betreft, zoo is het ontegenzeggelijk dat Spinoza aan het bestaan van dingen buiten hem geloofd heeft, evenals wij allen te samen er ook nu aan gelooven.

We staan hier weer bij het groote verschilpunt waardoor geen Kantiaan den Spinozist, geen Spinozist den Kantiaan begrijpen kan. Laat ons in vrede van elkaar scheiden, zou ik willen voorstellen, hier echter met voldoening opmerkende dat alweer door Prof. E. wordt erkend, dat eenmaal Sp. wereldbeschouwing gegeven zijnde, „uitbreiding" wel degelijk ook als een van Gods wezenskenmerken moet worden beschouwd. Dat aan gezegd Attribuut geen werking zou toekomen zooals Prof. E. verder beweert, wordt hierdoor weersproken dat volgens Spinoza beweging een eeuwige modus der stof „een eeuwige Zone Gods" is.

Cartesius en allen voor hem hadden het woord Substantie een beteekenis gegeven waarbij het op alle Dinge (an sich)

toepasselijk was en daarom juist bij dieper nadenken niet op God toepasselijk kon zijn. Toch namen zij zulks aan en vervielen daardoor zoowel in wezensleer als in levensleer in een hopeloos dualisme, waarvan het Christendom het toonbeeld is. Spinoza heeft deze fout ingezien; hij heeft het begrip Substantie op God en op hem alleen toepasselijk gemaakt. (Das Ding an sich), maar daardoor ook alle Substantieele beteekenis aan de dingen onttrokken, en de uitgebreidheid onder Gods wezenskenmerken opgenomen. Het spreekt van zelf dat goede Lutheranen, als Kant en zijne opvolgers, van een dergelijke opvatting gruwden.

Het andere Attribuut, het Attribuut des Denkens of der Denking levert volgens Prof. E. bezwaren op, omdat daarbij zoo moeielijk de oneindigheid kan worden gedacht.

Indien we ons echter de uitgebreidheid als een en ondeelbaar en deze overal bezield denken, dan kan er wel niet aan te twijfelen zijn of de *eigenschappen* van het Attribuut der uitgebreidheid komen ook toe aan de denking. Evenals rust en beweging als 't ware den overgang vormen tusschen de oneindige uitgebreidheid en de enkele lichamen, voert Spinoza den Intellectus Infinitus in, als overgang tusschen het Absolute Denken en de voorstellingen der enkele dingen.

Veel bezwaren heeft Prof. E. hiertegen in te brengen doch wil zich op blz. 217 ook deze Analogie wederom gefallen lassen, en dit verheugt ons zeer. Met hem erkennen wij dat het begrip van den Intellektus infinitus niet weinig moeielijkheden biedt. Laten wij trachten het eenigszins te verduidelijken. Als Gutzkow Spinoza in Uriel da Costa ten tooneele voert, houdt deze een bloem in de hand van een nabijzijnden rozenstruik geplukt. Daarbij ziet hij op den verwelkten bloem neder en vergelijkt hem met de levende plant, en bespeurt daarin een zinnebeeld van het menschelijk afzonderend

„begrijpen" (intelligere) tegenover het Goddelijk alomvattend „denken" (cogitare). Maar ook dit intelligere is *in* het Goddelijk cogitare begrepen (inest), en al die gedachten te zamen vormen den intellectus infinitus, evenals omgekeerd alle menschelijke gedachten die het eeuwige begrijpen als Goddelijke gedachten (geen begrippen) zijn te beschouwen. Evenals wij een veelheid van voorstellingen b. v. van een menschelijk lichaam samentrekken tot de eenheid van den persoon, is de geheele natuur opgenomen in de voorstelling van het oneindige verstand. Dit oneindige verstand blijft echter altijd als Modus van het Attribuut der Cogitatio onderscheiden, aangezien daarnevens nog andere Modi van begeeren, van beminnen etc. bestaan. Als onderdeel van het denken, kan het begrijpen, hoezeer in God, niet tot de wezenskenmerken van God worden gerekend (zie Dl. I st. 31 Bewijs). Spinoza onderscheidt twee soorten van kennis de adaequate en inadaequate, de volledige en gebrekkige kennis. Waar wij nu de eerste bezitten daar denken wij mede met God, al is dan ook Gods intellekt van het onze onderscheiden als de hond van het sterrebeeld van dien naam.

Dat het moeielijk is zich van den oneindigen Intellektus een voorstelling te maken, aangezien die zoo hemelsbreed van onzen Intellektus verschilt, moet aan Prof. E. (blz. 228) ten volle worden toegegeven, maar indien wij ons eigen denken als een werking van de oorzaak, als een „nadenken" beschouwen in den eigenlijken zin des woords, indien wij ons geheel losmaken van de idee der persoonlijkheid, of zooals men liever zegt der Subjectivität, en met God mede denken, dan zal het ons toch wel nu en dan gelukken. (Zie den 9[den] Brief aan de Vries).

Wie zich evenwel van deze persoonlijkheidsidee niet bevrijden kan, kann nie aus sich heraus kommen, kan nooit tot een wereldbeschouwing geraken.

De mensch moet zich zelven als het een en al, *of wel* als een deel van het *al* beschouwen. Een derde is er niet.

In het voorbijgaan zij hier nog opgemerkt dat Prof. E. (blz. 226) van substantielles Denken spreekt, wat bij Spinoza's opvatting niet past. Het denken is een eigenschap en kan niet den aard eener Substantie verkrijgen. Het licht kan wel, het groen echter niet op zich zelf bestaan en gedacht worden.

Niettegenstaande Spinoza nu slechts twee Attributen of wezenskenmerken Gods kent, verklaart hij toch een volledige (adaequate) kennis van het eeuwige en oneindige Wezen Gods te bezitten. Hoe is dit mogelijk vraagt Erhardt. Spinoza antwoordt hierop in Brief 56 (60) op de navolgende wijze: „Ik heb van God een even heldere voorstelling „(idea) als van een driehoek. Men moet hierbij echter wel „bedenken dat een voorstelling (idea) der dingen, geheel iets „anders is dan een denkbeeld (imago). Een denk*beeld* heb „ik niet van God, wel van een driehoek. En vraagt men „mij hoe ik beweren durf, een heldere voorstelling van „God te hebben niettegenstaande ik slechts een paar van „zijne Attributen ken, zoo behoef ik enkel hierop te wijzen „dat ik van het wezen van een driehoek reeds een vol„komen heldere voorstelling had, toen ik wist dat zijn 3 „hoeken gelijk waren aan twee rechte, al waren mij destijds „ook geen andere eigenschappen daarvan bekend."

Ieder Attribuut drukt het eeuwige wezen Gods uit, volgens de zesde Definitie van 't 1ste Deel der Eth.; wie dus slechts één Attribuut kent, kent reeds het eeuwige wezen Gods.

Voorts ligt in den aard der Rede, de dingen als noodwendig en eeuwig te beschouwen. Dit kan alleen door ze terug te brengen tot het eeuwige wezen Gods. Het ligt dus in den aard der Rede het wezen Gods te kennen; dit is het hoogste goed dat alle menschen als redelijke wezens (Eth. 2:47 en 4:36) gemeen hebben.

Al deze plaatsen voert Prof. E. juist ter bestrijding aan. Met nadruk noodig ik belangstellenden uit, onze tweeerlei opvatting van deze zelfde uitspraken met elkander te vergelijken.

Onder het opschrift „Gott als blindwirkendes Prinzip" wordt Spinoza's voorstelling van Godes, in den volstrekten zin *noodwendig* handelen, bestreden. God werkt niet met een doel, God is volmaakt, en dus, zegt Spinoza, is alles in de wereld zoo goed als het wezen kan. Prof. E. kan niet inzien dat de absolute causaliteit tegelijk volstrekte noodwendigheid is. Hij schijnt te meenen (blz. 238) dat daardoor alle Intelligenz wordt uitgesloten en dit ergert hem evenzeer als de meening dat de uitgebreidheid een bestanddeel zou uitmaken van het Wezen Gods.

De intellectio of Intelligenz, beschouwd als Attribuut van God kan echter evenmin willekeurig werkend gedacht worden als bij ons de logische of redekundige redeneering: zooals wij die b. v. in de geheele mathesis zien geopenbaard. Het geregelde geestelijke werken is even noodwendig als het causale: van daar dat onze tijd de woorden denknoodwendig en natuurnoodwendig nevens elkander gebruikt. Causa sive ratio. Spinoza was hiervan zoodanig overtuigd dat hij ergens in de Emendatio zegt, alle voorvallen in de natuur logisch te kunnen verklaren, indien hij slechts van de geheele reeks een overzicht zou kunnen verkrijgen. Hij zag echter in dat dit voor ons niet was weggelegd en achtte het derhalve hopeloos zulks te beproeven.

Spinoza gaat bij deze geheele beschouwing uit van het allervolkomenste Wezen en Prof. E. geeft hem op blz. 239 toe dat daarmee elk doelbeoogen uit God of de Natuur verwijderd wordt. Prof. E. acht evenwel bovengenoemd begrip niets dan eene willekeurige „Construction" [1]). Indien nu

1) De juiste beteekenis van dit woord is mij niet duidelijk geworden. Ik geloof dat hier telkens het adjectief „fictieve" vergeten wordt.

Prof. E. uit deze beide stellingen de gevolgtrekking afleidde dat dus in de wereld niets dan het toeval heerscht, welk tegenovergesteld uiterste ook door Spinoza in zijn tegenstander wordt verondersteld, dan zou men met hem mede kunnen gaan.

Maar hoe men tegenover Spinoza's allervolkomenst wezen de mogelijkheid van een teleologisch of doelbeoogend werken der Godheid kan stellen, zooals Prof. E. doet, begrijpen wij niet. Gesteld dat zulk een Goddelijk wezen als Spinoza bedoelt bestaat, dan heeft hij volgens Prof. E. gelijk. Maar is dit wezen niet als Spinoza 't zich dacht en bestaat hij toch, dan is die God een onvolkomen wezen en dat is toch inderdaad een tegenstrijdigheid. Spinoza stelt zich bij dit alles zijn God zoo min mogelijk menschelijk (anthropomorphistisch) voor en kent aan God evenmin verstand en gevoel als willen toe. In den menschelijken geest onderscheiden wij denken en gevoelen, ook willen, een dergelijke onderscheiding erkent Spinoza in het Goddelijke denken niet. Wel gewaagt hij van een Intellectus Infinitus en een Amor Dei maar dit alles behoort tot de wereld der verschijnselen, tot de Natura Naturata, niet tot de Naturende Natuur.

Gott und die Natur.

In de Noot op blz. 261, heeft Prof. E., die een bewonderenswaardig oprecht bestrijder is, onze geheele voorstelling van beider verhouding weergegeven. Over den aard daarvan verwijzen wij naar Prof. Land, wiens „Ter gedachtenis" wij boven reeds bij dit vraagpunt aanhaalden, en die van geen logisch of causaal, maar van een mathetisch verband spreekt dat onmiddelijk en eeuwig, zoowel causa als ratio tegelijk is. Dit geheele Hoofdstuk getuigt van een buitengewone studie van Spinoza's werken en

leer. De vraag naar het akosmisme of het atheisme van Spinoza wordt hierin breedvoerig en grondig besproken.

Om den zin dien wij aan de beide hier genoemde begrippen hechten, te verduidelijken, moeten wij beginnen met het woord god zonder hoofdletter te schrijven en het woord Natuur met een hoofdletter, een onderscheiding die het Duitsch niet toelaat, en toch zoo gemakkelijk is om de eigennamen van de algemeenheden te onderscheiden. Spinoza deed dit niet. Indien hij van Deus spreekt gebruikt hij altijd een hoofdletter, maar ook wanneer hij van Deos spreekt. Het woord natuur komt bij hem in drie beteekenissen voor; in de beteekenis van wezen of aard, in de beteekenis van Uitgebreide Natuur (St. 13 Dl. II. Eth.) en in de beteekenis van Universum of Heelal. (Zie Hfst. VI Godgel. St. Vert.). Het wordt zeer onregelmatig dan eens wel, dan weer niet met een hoofdletter geschreven. In de Dialogus van de Korte verhandeling b.v. met een hoofdletter. Indien wij hier op die onderscheiding de aandacht vestigen, dan is dat om te doen uitkomen hoe het woord god eigenlijk een soortbegrip is dat eerst bijzondere beteekenis krijgt door de eigennamen: Zeus, Jehova, Wodan, enz. en dat bij Spinoza door het woord Natura, Natuur met een hoofdletter, moet worden aangeduid, om daaronder het Heelal te doen verstaan. Op blz. 283 en 284 heeft Prof. E. aan Spinoza de eer gegeven die hem toekomt, door er op te wijzen dat hij het eerst de wereldoorzaak met de wereld zelf heeft vereenzelvigd en de enkele dingen beschouwd als modi, die het wezen Gods op een of andere bepaald omschreven wijze uitdrukken of openbaren.

Hoe die laatste nu van God worden afgeleid, is alleen te verklaren als men met Spinoza tweerlei wereldbeschouwing aanneemt, zooals die in de opmerkingen van St. 23 en 29 v. Dl. V omschreven worden: een eindige en een oneindige, de schijn en het wezen der dingen, de dingen in

hun verhouding tot elkander, en de dingen als openbaringen van het Aleene, beide even waar en even juist.

L'eau courbe un bâton, mon esprit le redresse. — Ziedaar de twee beschouwingen waarvan de mensch zich telkens rekenschap moet geven.

Van akosmismus kan men alleen spreken, als men God een Geest noemt en buiten hem niets erkent. Dit komt bij Spinoza met zijn oneindig gestelde wezenskenmerken niet te pas.

Van Atheismus kan men niet spreken, aangezien Spinoza „vol van God" is. God moet dan echter worden opgevat als het hoogste, het alomvattende begrip. Men heeft hiertegen bezwaar, omdat de godsdienstige mensch zich met dit begrip niet tevreden stelt, maar bovendien de persoonlijkheid Gods eischt. Het Spinozistisch godsbegrip nu beantwoordt wel aan het eerste, niet aan het tweede vereischte. Ja zelfs gaat hij zoover dat hij in een Aanteekening op het Theol. Pol. Tractaat, die tot nu toe niet goed verstaan is, zelf beweert, dat wie God waarlijk kennen, hem (wel liefhebben maar) niet dienen kunnen.

Alle godsdienstige (religieuse) menschen hebben deze waarheid gevoeld en Spinoza daarom een Atheist genoemd. De eenige reden daarvan is te zoeken in hun beperkte voorstelling van God die hen niet verder voert dan tot de obedientia; de breede opvatting van Spinoza en Hegel b. v. leiden daarentegen alleen tot de kennisse Gods [1]). Een ongodsdienstig mensch is Spinoza geweest, geen godloochenaar. Meer en beter dan alle godsdienstige menschen, erkende hij, dat er buiten God niets kan bestaan noch gedacht worden, en had dus meerdere en betere kennis van God dan de meeste wijsgeeren en theologen, die God of naast of buiten of boven of vóór of achter de wereld zich dachten,

1) Op dit onderscheid heb ik meer uitvoerig gewezen in een opstel door mij geschreven in het Tijdschr. v. wijsbegeerte van 1907.

al hetgeen hij een onjuiste of gebrekkige (inadaequate) kennis van God noemde.

Dat Pantheismus ook geen juist woord is voor Spinoza's leer, spreekt wel van zelf. De eenig juiste naam is Aleenheidsleer in welk woord de vele Attributen en de volstrekte eenheid vereenigd zijn aangeduid.

Die Naturphilosophie.

Spinoza heeft over zijne wijsgeerige natuurbegrippen weinig gezegd. Volgens prof. E. evenwel genoeg om ons een duidelijke voorstelling van zijn standpunt te maken. Dat hij de natuur als een mechanisme opvat en de lichamen alleen laat werken door beweging en rust, staat vast en waar hij deze beweging zich oneindig denkt, als een Zone Gods, daar zou ik meenen dat ook de kracht niet ontbrak, al maakt hij deze onderschikt aan de uitgebreidheid.

Prof. E. verwijt hem (blz. 299) dat hij niet omgekeerd heeft gedaan, als Leibniz. E. erkent dat het begrip van ledige ruimte niet zonder bezwaren is. Maar, zooals Spinoza, de mogelijkheid daarvan te loochenen, gaat niet aan. Men kan de oplossing dezer moeilijkheid vinden, zoo zegt hij, in de idealiteit der ruimte, want daar deze ruimte alleen in de voorstelling bestaat, kan men haar zeer gemakkelijk volstrekt ledig denken. Dat deze redeneering alleen voor een leerling van Kant eenige beteekenis kan hebben, is duidelijk. Wat de mechanische opvatting der natuur betreft, geeft Prof. E. toe dat men van de wet der oorzakelijkheid en de algemeene beginselen der werktuigkunde moet uitgaan. Deze beginselen zijn evenwel volgens Prof. E. onmogelijk toe te passen op de anorganische natuur. En al zou ons dat gelukken (mij dunkt het onmogelijke mag niet eens verondersteld worden) dan nog zou de theorie slechts ten halve waar zijn, daar we dan ook nog de organische natuur

te verklaren hadden. Vooral de doelmatigheid, die alle dingen eigen is, verzet zich tegen een zuiver mechanische verklaring. Spinoza nu erkende doelmatigheid volstrekt niet te behooren tot de natuur der dingen. En als hij spreekt van iemand die meende dat vogels vleugels hadden om te vliegen, dan zeide hij: petit causam a fine, en achtte daarmee genoeg te hebben gezegd.

De idee der doelmatigheid, zegt Spinoza, is den menschen van nature eigen en daarom hebben zij haar overgedragen op de Natuur, zij moeten leeren het causale dat in de natuur op den voorgrond treedt, toe te passen op hun eigen handelen, en inzien dat elk doel niets anders is dan een beweegreden.

Prof. E. duidt het Spinoza ten kwade dat hij geen wetenschappelijke verdediging zijner anti-teleologische opvatting gegeven heeft, zooals het moderne natuuronderzoek dit zoekt te doen. Wederom moge hier gelden dat Spinoza geen wetenschappelijke uiteenzetting heeft bedoeld, maar een zuivere dogmatiek. Er gaan zegt E. in de natuurwetenschap reeds stemmen op, die zich tegen de mechanische opvatting verzetten, en daarom kan men zich op de huidige wetenschap niet beroepen om Spinoza's opvatting te ondersteunen. Men heeft hier z. i. niets anders te concludeeren dan dat zoowel Spinoza als de hedendaagsche natuurwetenschap in dit opzicht grootelijks dwalen. Prof. E. houde ons ten goede dat we met deze conclusies voorloopig niet kunnen medegaan. Spinoza is hier in goed gezelschap.

Overigens hebben wij ons hier streng bepaald tot den tekst van E's boek, omdat wij van de natuurwetenschap onzer dagen geen kennis dragen. Terloops merken wij hier nog op dat waar Spinoza spreekt van de vermeerdering onzer valetudo door al wat schoon is, door hem gedoeld wordt op den welstand of het welbehagen onzer ziel, niet op

onze lichamelijke gezondheid. Spinoza heeft een boek geschreven over God, den mensch en deszelfs *welstand* en dit boek handelt hoofdzakelijk over 's menschen ziel, van gezondheid is hier dus eigenlijk geen sprake. Herbart kon dit niet weten, omdat hij de korte verhandeling niet lezen kon. Dit naar aanleiding van een opmerking aan het einde van dit Hst. op blz. 318.

De Kritiek over de zielkunde volgt op de natuurphilosophie. Hier begint E. zich te verwonderen wat toch Spinoza bewogen heeft de Attributen voor een en hetzelfde te verklaren. Er was toch niets tegen om den éénen God verscheidene Attributen toe te kennen. Hoe is Spinoza daartoe gekomen? vraagt hij en dan wordt de philosophie der Midden-Eeuwen geplunderd om dit te verklaren. Als dit niet gaat volgt eindelijk dat Spinoza's bewering wel weer het gevolg zal zijn eener leerstellige redeneering. En zoo is het dan ook inderdaad. Spinoza heeft er verkeerd aan gedaan, dat is nu stellig uitgemaakt, maar hij heeft nu eenmaal geometrisch gedacht en wie het ens absolute infinitum heeft gesteld kan daaraan niet verschillende Attributen toeschrijven maar moet aannemen, dat de verschillende openbaringen van het Zijn, die de ervaring ons leert, eenvoudig verschillende opzichten of menschelijke zienswijzen zijn van een en dezelfde Substantie. Zijn resultaat van het panpsychisme of der Albezieling heeft zelfs nog in den laatsten tijd aanhangers gevonden. In elk geval pleit voor Spinoza's vereenzelviging, de ervaring die wij opdoen met ons eigen lichaam en ziel die wij zelve niet eens uit elkander kunnen houden. Als ik zeg: ik stoot me, wie stoot zich dan? of als ik zeg: je beleedigt me, wie wordt dan beleedigd? Zijn die twee ikken niet een? Indien wij ons onwel gevoelen, is er een voorstelling van een zekeren toestand, zonder dat ons duidelijk

wordt of 't nu aan onze ziel of ons lichaam mankeert. Lichaam en ziel zijn een, daarvan zijn wij overtuigd, niettegenstaande wij het kenmerkend onderscheid tusschen beide van hoog tot laag erkennen. E. heeft de 11de en 12de st. v. h. 2^{e}. Boek niet begrepen. Daar staat dat primum quod actuale mentis humanae esse constituit o. a. de voorstelling van ons lichaam is. Door de wijzigingen van dat lichaam leeren we de buitenwereld kennen. Men doet verkeerd daaruit af te leiden dat al onze kennis zintuigelijke zou moeten zijn. Dit is niet de bedoeling. Wij beginnen hier met eens zuigelings ziel. Dat is niet *het* wezen *der* ziel, het is slechts de eerste openbaring (primum esse) daarvan.

En dat bij den dood het lichaam blijft en de ziel verdwijnt kan geen bewijs tegen de eenheid van beide zijn, alleen dan wanneer men de ziel als een ikheid beschouwt, waarmede de moderne psychologie zich zoo noodeloos vermoeit. Het geloof aan het perisprit der spiritisten gaat van dezelfde onderstelling als Spinoza uit. Hij echter verklaart onze ziel voor iets dat niet simplex is, maar samengesteld en daardoor laat zich veel verklaren.

Het zoogenaamde Parallelisme neemt het samengaan van beide soorten van verschijnselen aan, zonder aan te nemen dat ze elkaar veroorzaken. E. acht dit verkeerd. Volgens hem is de materie slechts schijn en vol dynamische eigenschappen. Neemt men dit aan dan kan men zich wel betrekkingen tusschen lichaam en ziel denken. De fout ligt hierin zegt hij, dat Spinoza de materie als uitbreiding gedacht heeft. Maar hoe groot ook het onderscheid tusschen ziel en lichaam was, E. zou nooit toegeven dat tusschen beide geen wisselwerking kon plaats vinden omdat hij geen algemeene overwegingen toelaat (blz. 341). Hieronder reken ik b. v. dat het ongelijksoortige zich niet uit elkaar laat verklaren. — Welnu dergelijke „gemeene kennissen'

waren de grondslag van Spinoza's denken. E's bezwaar is dat Spinoza's identiteitsleer zoowel als zijn parallelisme met de ervaring in strijd is. Hij verkiest Descartes boven Spinoza. Liever een dualisme dat met de feiten strookt, dan een monisme dat er mede strijdt.

De Affektenleer kan volstrekt geen genade vinden in E's oogen. Eerstens is zij te naturalistisch. Ja, daarvoor had Spinoza zelf in de voorrede reeds gewaarschuwd. Hij beziet de Affekten eerst zooals ze zich voordoen bij den wilde en bij het kind, dat is m. i. zakelijk en natuurwetenschappelijk. Daarom begint hij ook met van Affectiones Corporis te spreken, evenals hij met idea corporis begint.

Uit de begeerte wordt zeer juist vreugde en droefheid afgeleid, daaruit liefde en haat, daaruit de overige affecten. Dit is volgens E. alles onjuist omdat hij daarbij 't zedelijk karakter van den mensch buiten spel laat. Spinoza kon echter niet anders omdat hij daartoe juist nog komen moest door van een beslist zakelijke omschrijving uit te gaan. Wederom zoekt E. hier bij Sp. dien verkeerden weg van philosopheeren, dien deze in St. 10 opm. Dl, II als zoodanig gebrandmerkt heeft.

Ook de wilsleer van Spinoza wordt uitdrukkelijk veroordeld. Spinoza's vereenzelviging van wil en verstand noemt E. eine künstliche Theorie, terwijl toch eigenlijk niets zoo voor de hand ligt. Elke willing (volitio), — en anders kennen wij niet want *de* wil is een ens imaginationis of hersenschilderij, — is niets anders dan het uitvloeisel van een wilsbesluit, en een besluit is een denkverrichting. 't Spreekt echter van zelf dat we daarmede in 't gebied van 't onvermijdelijke geraakt zijn. Er is een natuurlijke en een geestelijke wereldorde. In beide heerscht noodwendigheid. Vrijheid heerscht alleen in de door ons gefingeerde zedelijke wereldorde.

De theologische bezwaren tegen de wilsvrijheid worden

door Spinoza eenvoudig overgenomen en op zijn Natuurbegrip toegepast. Prof. E. erkent (blz. 406) dat de mensch noch de omstandigheden die op hem inwerken, beheerschen noch voor zijn eigen karakter aansprakelijk gesteld kan worden, en toch wil hij tegenover Spinoza een zeker *betrekkelijk* begrip van wilsvrijheid handhaven. Dit is nu juist de moeielijkheid. Bij de vraag naar vrijheid staan we tegenover het Absolute, daarbij kan nu eenmaal van betrekkelijkheid geen sprake zijn.

Aan het einde wordt wederom Spinoza verweten dat hij zoo weinig heeft gedaan om het indeterminisme te bestrijden. Spinoza stelde maar bestreed niet. Kritiek is de eigenschap van kleine geesten (la critique est aisée), die zich als 't ware aan anderer gedachten moeten opbeuren, de oorspronkelijke denker stelt. Dat is de stelkunst, die verfoeielijke mathematiek, die onze liefste invallen soms zoo onbarmhartig onderstboven praat en daarom ook zoo van harte gehaat wordt. „Utinam omnes velint γεωμετρεῖν" zei Leibniz zelf, onze vrijheidsvriend. Maar zag hij dan zelf niet in hoezeer hij daardoor gebonden werd, de groote mathematicus?

Das Wesen der Sittlichkeit.

Onder dezen titel krijgen we van Prof. E. wederom een zeer juiste uiteenzetting en een zeer scherpe veroordeeling van Spinoza's levensopvatting en levenswijsheid. Dat het deugd zou zijn zijn eigen nut zoeken en zichzelf te handhaven, dat deugd = macht zou zijn, kan E. niet gelooven. Op blz. 422 wordt daartegen zelfs die allgemeine Meinung ingeroepen. Deze leert immers dat de moraal bestaat in het behartigen van anderer welzijn.

Nu is het natuurlijk dat „het gemeen" dat aldus oordeelt niet anders kan, omdat dit zich alleen door zijn affecten laat leiden en deze nooit anders dan vuig eigen-

belang leeren, terwijl alleen de rede ons hooger eigenbelang of gemeenschapszin doet kennen. Een redelijke moraal is bovendien ook iets volstrekt ondenkbaars voor E., die alle willen van gevoelen afhankelijk maakt. Hij vergeet daarbij wat wij gezindheden noemen, die zielsneigingen zijn, door overleg en verstandelijk nadenken verkregen; zulke affecten als Spinoza tot de doeningen rekent en die inderdaad in staat zijn de passive, door lusten gewekte gevoelens te overheerschen, ja zelfs alleen daartoe in staat.

Over 't geheel worden deze doeningen in St. 59 v. h. 3e. Deel geleerd, te veel over het hoofd gezien. Toch kunnen ze in de Affectenleer van Spinoza niet gemist worden, vooral niet als men bedenkt dat volgens Sp. een Affect slechts door een ander Affect dat sterker is kan overwonnen worden. Waren dus de doeningen of gezindheden er niet, dan zouden we allen hulpeloos aan de lijdingen zijn overgeleverd. Spinoza's Moralphilosophie moge, zegt E. velé juiste gedachten bevatten, haar grondslag is verderfelijk en vernietigend voor alle zedelijkheid.

Wie echter eenmaal weet, welke verwoesting de gevoelsleer onzer eeuw onder zedelijkheidsbeginselen heeft aangericht en de rede als de eenig daartegenover beschikbare macht heeft leeren erkennen, zal moeten toegeven dat Spinoza's beginsel van „de Rede bovenal", het eenige steunpunt voor de zedelijkheid kan zijn.

Hegel en Pollock en Herder hebben allen het grootsche dezer moraal erkend, en na het fiasco der Christelijke geloofsleer op dit punt, valt er wel ook geen ander standpunt in te nemen. Tertium non datur.

Religionsphilosophie.

Op blz. 439 verklaart Prof. E. es ungereimt das Wesen des Geistes in einer blossen Vorstellung (anstatt in einem

vorstellenden Subject) suchen zu wollen. — Daarom kon hij zich ook niet de Eeuwigheid van den menschelijken geest denken, die dan alleen als voorstelling te denken is. Van wien weet men toch iets omtrent dat beroemde Subject?

De verhouding van den mensch tot het Aleene in het 5e boek geschetst, is voor Prof. E. volslagen onbegrijpelijk. Een liefde die geen affect is van persoon tot persoon maar zuiver geestelijk is, is voor hem ondenkbaar. Men ziet over het hoofd dat Spinoza godsdienst en wijsbegeerte in zijn Godgeleerd-Staatk. Vertoog, onvereenigbaar heeft verklaard. Deed men dit niet, dan kon er geen sprake zijn van Religionsphilosophie bij Spinoza. — Toch wijdt Prof. E. daaraan een geheel hoofdstuk.

Schluss.

Met eenige algemeene opmerkingen besluit Prof. E. zijn kritiek. Hij begint met een klacht over de beknoptheid van Spinoza's werk, die dezen verhinderd heeft op de groote wijsgeerige vragen dieper in te gaan.

De Cartesiaansche Beginselen legt hij zeer juist ter zijde. De Cogitata Metaphysica acht hij van meer belang en schijnt evenmin als anderen te begrijpen dat dit niets anders dan een in de school destijds vereischte wezensleer is of Pars generalis, die Spinoza vrijwel van anderen heeft overgenomen en waarin hij dus gebonden was aan de termen der school. De „Verbesserung des Verstandes" acht E. hooger. Hij noemt dit werk verkeerd, want het is geen Verbesserung maar een Emendatio, Reinigung, en dat niet van het verstand, want dat heeft geen verbetering noodig, maar alleen van onzen geest, die vol verbeeldings-waan —, dichterlijke en onbepaalde of duistere voorstellingen zit, welke daaruit eerst moeten worden uitgeroeid, voor men tot heldere gedachten kan komen. De Emendatio is een

verhandeling over het zuivere denken, en dat zoo de titel moet luiden, blijkt uit den 37sten Brief, waar Spinoza spreekt de sola puri intellectus cognitione.

Dit boek geeft verscheidene kostbare inlichtingen omtrent Spinoza's wijze van denken, vooral over de tegenwoordig zoo onmisbaar geachte kennisleer. Deze is niet voleind, omdat een kennisleer nooit ten einde gebracht kan worden, evemin als men zielkunde zonder wijsbegeerte kan onderwijzen of aardrijkskunde zonder kosmologie; zij mist alleen in 't laatste gedeelte die helderheid welke Spinoza's overige geschiften kenmerkt, welk gemis ik meen te te moeten toeschrijven aan een of ander hiaat, dat in den tekst gekomen is door verkeerd begrip der uitgevers. Het godgeleerd-staatkundig vertoog wordt door E. hooger geacht. Inderdaad is de wetenschappelijke beteekenis daarvan tot in onze dagen algemeen erkend. Dat Spinoza den godsdienst als gehoorzaamheid opvatte en dus vrijwel met zedelijkheid vereenzelvigde, is niet af te keuren, maar juist, zoowel uit een wijsgeerig als een geschiedkundig oogpunt. Bij de Joden was godsdienst en zedelijkheid een. De wet der tien geboden was van goddelijken oorsprong. Kant meende ook dat godsdienst hierin bestond dat men al zijne plichten als goddelijke geboden erkende en bij de oude Hollanders was het woord vroomheid gelijkluidend met zedelijkheid en godsdienstzin. De algemeene tegenzin van alle Bohémiens tegen vroomheid is niet te zoeken in hun afkeer van bovennatuurlijke bespiegelingen; daarin vermeien ze zich soms gaarne; maar wel in hun voorliefde voor ongebondenheid op zedelijk gebied. In dit Tijdschrift heb ik mijne gedachten daarover vroeger breeder uiteengezet. Godsdienstig is iemand die zich verplicht gevoelt, de geboden van een hooger wezen te volgen. Dat daarin de erkenning van zulk een hooger wezen ligt opgesloten spreekt

van zelf maar daarom is dit nog niet hetzelfde, want omgekeerd volgt nog niet uit die erkenning dat men zich als tegenover een persoon gebonden gevoelt. Spinoza blijft de vrije man, die God kan liefhebben maar niet dienen, zooals in de XXIIIe Aanteekening op het vertoog geschreven staat, hooger schatten.

Waar is alleen dat Spinoza in zijn vertoog het tegendeel heeft beoogd van hetgeen Kant in zijn Kritik heeft gedaan, hij heeft daarin de Religie als wetenschap „aufgehoben" om plaats te winnen voor het vrije denken. Dit heeft hij echter niet „gewaltsam" behoeven te doen zooals Prof. E. zegt (blz. 443) want het lag in den aard der zaak.

Het geloof zonder de werken is dood, zei Jacobus, dien Spinoza als een echte apostel erkende en die ten onrechte door de Paulinisten (Protestanten) op den achtergrond is geschoven.

Zeer terecht zegt Prof. E. echter dat dit vertoog geen onmiddelijke vermeerdering van wijsgeerige kennis verschaft, al is dan ook het Hst. over de wonderen uit dat oogpunt nog heden ten dage de lezing overwaard.

Het politieke Tractaat geeft Prof. E. nog minder wijsgeerig inzicht. Toch is de aanhef daarvan voor elk staatkundige aanbevelingswaard, en in onmiddelijk verband gebracht met de Ethica, wat toch eigenlijk een vereischte is van elke Rechtswijsbegeerte.

De Korte Verhandeling is bijzonder belangrijk omdat zij in den ons meer gewonen verhaaltrant geeft wat de Ethica ons leert in betoogtrant. Wij zien de Ethica daardoor van een andere zijde. Wat de waarde van dit boek vermindert is dat zij nog te veel doortrokken is van Cartesiaansche gedachten, zoodat wij inderdaad om Spinoza zuiver te waardeeren op de Ethiek en de Brieven zijn aangewezen.

Nu is de Ethiek Prof. E. niet omvangrijk genoeg. Aesthetik en Geschichtsphilosophie fehlen gänzlich (blz. 445), Natur-

philosophie ist auf kurze Darlegungen beschränkt. Dat schoonheidsleer ontbreekt is niet juist. In Ethica IV St. 45 Opm. wordt aan het zin- en schijngenot de juiste plaats aangewezen, die daaraan in 't leven toekomt. In Spinoza's wijsbegeerte staat de kunstzin op den achtergrond van 't leven als vermaak en spel. De kunst is spel. Wie haar tot hoofdzaak maakt of verafgoodt verspeelt zijn leven.

Geschichtsphilosophie is bij Spinoza niet te vinden. Het eeuwige is niet historisch en de Historie is niet uit het eeuwigheidsoogpunt te begrijpen. Wie dit beproeven jagen een droombeeld na. Den ganschen Raad Gods uit te leggen zooals de Heidelbergsche Catechismus en de Apostel Paulus dat heeft gedaan is een onwijsgeerig, een dichterlijk-geloovig ondernemen.

Het tijdelijke laat zich niet passen in het raam van het eeuwige, waaruit wij de dingen wijsgeerig moeten beschouwen. Dat Spinoza de natuurwijsbegeerte slechts in korte bewoordingen behandeld heeft is waar, toch heeft hij daarin zooveel gezegd, dat E. zelf 30 bldz. voor de kritiek daarvan noodig had.

De theologie van Spinoza is ook niet volledig genoeg volgens E. Als Spinoza, eenvoudig omdat hij de uitgebreidheid als een overal aanwezig beginsel aantreft, haar maakt tot wezenskenmerk van God, dan acht E. dit volstrekt onjuist omdat het allen gesunden Anschauungen über das Wesen Gottes fundamental widerspricht (blz. 447). Natuurlijk denkt de schrijver daarbij aan het beroemde idealisme, dat van Plato tot Schopenhauer toe de menschen geleerd heeft de wereld eenzijdig van den geestelijken kant te beschouwen, wat tot zooveel klinkklaren onzin aanleiding gegeven heeft, eerst de materie als schijn, toen als beginsel van alle kwaad heeft beschouwd en daardoor als onvereenigbaar met Gods wezen. De uitgebreidheid heeft alle eigenschappen die door de theologie aan God worden toegekend.

Er is geen enkel bezwaar haar oneindig (Lavoisier), alom tegenwoordig, volkomen ook en eeuwig werkzaam (Robert Mayer) te denken. Wie haar daarentegen uit de wereld tracht te verwijderen bedriegt zich zelf en anderen en maakt zich telkens schuldig aan miskenning van de wetten van het gezond verstand, tot verwerping van het principium contradictionis toe.

Spinoza's zielkunde en moraalphilosophie vinden genade in E's oogen. Toch mist hij in de laatste een stelsel. Behalve dat de groote trekken van dat stelsel door de geheele Ethica uitblinken, vooral in de tegenstelling v. h. 4[e] Boek en 5[e] Boek, heeft Spinoza aan het einde van Dl. IV zelfs een soort Syllabus gegeven, waarin de vitae dogmata zijn samengevat en wordt hem de eeuwen door verweten dat hij veel te dogmatisch te werk is gegaan. Hoe hier nu een man als Prof. E. die Spinoza goed kent, van gebrek aan systeem kan spreken is raadselachtig. Hadden Kant, Hegel en Hartmann het gewaagd geometrisch te werk te gaan, hun hoofdbegrippen eerst te omschrijven en dan wat ze nu in bladzijden bespreken in enkele stellingen te zamen te dringen, dan zouden ook hunne boeken geweldig in omvang afnemen, vooral als ze dan nog in plaats van in het onbehouwen Duitsch, in de fijn bewerkte zinrijke Latijnsche taal hadden geschreven.

Maar geen hunner valt het in, geen hunner waagt het zoo te werk te gaan. Definities zijn onnut, d. w. z. lastig en Latijn is te oud om zich naar de nieuwe denkbeelden te voegen. Men gebruikt liever eigen uit Latijn en Grieksch te zamen gesmeedde bestaardwoorden of Grieksche woorden in volstrekt ongebruikelijke beteekenis, (zooals Aesthetik voor schoonheidsleer, parallelisme, allegorese enz.) Wien zou het invallen een dier moderne denkers in het Latijn te vertalen, dit alleen zou reeds genoeg zijn om hun onvoldoendheid te doen uitkomen.

Waarom vraagt E. zich af (blz. 449) heeft Spinoza zoo beknopt geschreven? Zou zijn beroep hem zooveel tijd gekost hebben? Neen, want had hij zooveel voor zijn levensonderhoud noodig gehad, zegt E. dan had hij niet zooveel kunnen lezen als hij gedaan heeft, en had hij ook zeker het beroep naar Heidelberg aangenomen. Ik wenschte dat Prof. E. deze laatste opmerking verzwegen had, want daaruit blijkt dat hij hoezeer dan ook in Spinoza's stelsel doorgedrongen, zijn persoon niet heeft leeren kennen, ja miskent. Spinoza schrijft in den brief aan den Palzgraaf dat hij geen tijd heeft voor onderwijzen omdat hij nog aan 't studeeren is, waarom men ook thans nog groote geleerden tot professoren aanstelt zonder hen met college geven te belasten. Hij schrijft echter ook dat hij vreest dat de vrijheid van denken hem dan benomen zou worden, aangezien hij zich naar de eischen der Godgeleerden zou hebben te schikken. Zelfs meent hij in 't staatkundig vertoog, dat de ontwikkeling der wetenschappen in Staats-Academiën belemmerd wordt en wie die aan Fichte en Fischer en Schopenhauer denkt, en aan het bijzondere feit, dat Baco, Locke, Berkeley, Descartes, Leibniz, Hume, Schopenhauer en Hartmann geen professoren waren, moet hem hierin niet eenigszins gelijk geven. Academiae quae sumptibus Reipublicae funduntur, non tam ad ingenia colenda quam ad eadem coercenda instituuntur. Dit sloeg nu wel hoofdzakelijk op de academiën van zijn tijd en zijn land maar hoe langen tijd heeft dit niet nog na hem gegolden.

Dat hij met deze gedachten bezield, de libertas philosophandi waaraan hij eerst (in Amsterdam) zijn leven gewaagd, en toen, van 1661—1675 toe gewijd had, niet om een ellendig jaargeld prijs wilde geven, spreekt bij iemand van zijn karakter van zelf. Hij meende dat geldzucht, eerzucht en genotzucht voor waarheidsliefde (philosophie) moesten wijken,

en heeft zooals hij zelf zegt, zijn geheele leven genoeg gehad. Voor hem was wijsbegeerte levenswijsheid en die heeft hij in zijn Ethica gegeven. Onze tijd kent niet meer den eisch der beknoptheid die vorige eeuwen kenmerkt. Toch is bondigheid van elk geschrift een eerste vereischte, en gaat het dus niet aan deze hoog te waardeeren eigenschap Spinoza tot een verwijt te maken. (blz. 451).

Zelfs het geregelde verloop van zijn betoog wordt hem verweten omdat hij, ziende welke gevolgtrekkingen uit zijn stelsel moesten worden afgeleid, tot andere gedachten had moeten komen, en zijn uitgangspunt moeten herzien. Jacobi had dus ongelijk Spinoza om zijn consequentie zoo hoog te stellen, hij had hem juist daarom moeten afkeuren! Ook miskende Spinoza het doel der wijsbegeerte. Hij zocht daarin den weg naar het geluk, terwijl E. daarin alleen de kennis der waarheid ziet. Dit laatste behoorde volgens Spinoza tot de inleiding der wijsbegeerte, de methode, die hij beschreef als de via qua optime in veram rerum cognitionem intellectus dirigitur, zooals blijkt uit de Emendatio; het eigenlijk doel was volgens hem de beatitudo.

Dat Spinoza hier en daar denkbeelden ontleend heeft zooals E. aantoont, is even natuurlijk als het onnatuurlijk zou zijn, indien hij zijn geheele Ethiek als het ware uit zichzelf had opgebouwd, zooals men vroeger wel eens heeft gedacht. Dat evenwel noch Cartesius noch de Scholastiek daarin zijn opgenomen, blijkt uit het Anti-Christelijk karakter zijner Philosophie. Natuurlijk heeft hij Cartesius gekend, maar hem telkens openlijk veroordeeld en de Scholastiek is hem alleen daarom aangewreven omdat hij in de Cogitata Metaphysicá evenals Bayle een ontologie heeft willen geven volgens de in de scholen gebruikelijke wijze. Men vergeet hoe hij zelf herhaalde malen de Principia philosophiae Cartesianae als proefwerk heeft gekenschetst en

daarbij verklaard in geenen deele daarmee in te stemmen.

Ten slotte vraagt E. zich af hoe het dan wel mogelijk is dat zoo velen nog Spinoza bewonderen. Dit „zegt hij" is te wijten aan zijn invloed op 's menschen gemoed. Daardoor heeft hij zooveel buitenstaanders, onwijsgeerige menschen als Goethe, Lessing, Herder enz. voor zich ingenomen. Ware professoren in de wijsbegeerte, echte philosophie-professoren veroordeelen hem echter allen en de schrijver vertrouwt dan ook dat hun oordeel langzamerhand tot de menigte zal doordringen en haar bekeeren.

We moeten er in berusten. Evenals door de Synagoge en de Synode weleer wordt Spinoza nu ook verbannen door de Kritiek. Indien het gezond verstand hem echter blijft bewonderen, is er geen gevaar, en voorloopig zullen alle *weldenkende* menschen nog wel blijven zien door de brillen die Spinoza voor hen geslepen heeft, al zijn die dan ook niet professoraal goedgekeurd, gewaarmerkt of gestempeld. The proof of the pudding is the eating, en waar men een wijsbegeerte heeft die bruikbaar is in het leven en niet zondigt tegen de eischen van ons gezond verstand, daar zal men die niet zoo spoedig laten varen, omdat de officieele wetenschap haar nog niet of niet meer als vol wil beschouwen.

Aan het einde van zijn werk geeft Prof. E. een Anhang waarin zeer veel letterkundige bijzonderheden vermeld worden. Hij begint met een opsomming van werken over Spinoza: Fischer, Camerer, Pollock, Martineau stelt hij bovenaan, dan volgt Saisset die echter ook voortreffelijk is (sic). Nu is Fischer door zijn Cartesianisme verhinderd geworden om Spinoza te begrijpen, terwijl Saisset's Spiritualisme zijn vertaling bedorven heeft. De jongste uiteenzetting van Wenzel wordt naar waarde beoordeeld. Dit is een poging om Spinoza te moderniseeren.

De andere beschouwingen worden afgekeurd, maar toch zorgvuldig nagegaan. Veel moeite heeft E. zich daarvoor getroost. Over Wittichius' Anti-Spinoza schrijft Prof. E. belangrijke opmerkingen. Over diens Spinozisme is men het nog niet eens, omdat men in Duitschland niet juist op de hoogte is van onze Academische toestanden. Tijdens Spinoza's leven was Descartes de alomgevierde wijsgeer. Slechts Spinoza's vrienden meenden in hem een nog grooter licht te begroeten. Zoo Meijer b. v. en de dichter van den opdracht der Principia. Leiden benoemde niets anders dan Cartesianen, die door de kerk veroordeeld werden. Toen nu Spinoza's denkbeelden bekend werden, werden deze als nog erger dan Cartesianisme gedoodverwd, en tot een afschuw. Het behoud der Cartesianen hing er nu van af zich van Spinozisme vrij te pleiten, maar deden ze dit dan bleek het vaak dat zij zelven eigenlijk ook ketters waren, evenals Descartes zelf. Zoo heeft ook Wittichius die een echte Cartesiaan was, zich trachten schoon te maken met zijn Examen Ethices maar durfde het ten slotte niet uitgeven, wegens het venijn dat uit elke concessie gezogen werd. (Dit is mij bekend uit een brief van hem zelf die te Leiden bewaard wordt). Na zijn dood hebben de uitgevers van zijn boek evenwel den titel aangevuld met de woorden Anti-Spinoza, om zijn naam te redden. Dat Wittich's zoon en neef Spinozisten zijn geweest, is af te leiden uit het leven van Philopater (Duiker), door mij nader onderzocht in Pijper's Archief voor Nederl. Kerkgeschiedenis.

Prof. E. heeft met groote volharding de voornaamste boeken over Spinoza uit ouderen en nieuweren tijd doorwerkt en geeft daarbij zeer belangrijke geschiedkundige opmerkingen ten beste. Grunwald en Berendt en Friedländer worden door hem onrechtvaardig veroordeeld. Zooals ik reeds in den aanvang heb opge-

merkt was geen zakelijk oordeel over Spinoza te verwachten, voor de Christelijke idee haar alvermogenden invloed had verloren ± 1830. Dit is bij de verschillende schrijvers zeer goed na te gaan en is zelfs hier en daar bij onzen schrijver nog duidelijk waar te nemen.

WIJSBEGEERTE EN WIJSHEID.

DOOR

K. J. PEN.

(*Slot.*)

Wanneer Hegel, na enkele jaren gouverneur te zijn geweest, naar Jena komt, om daar naast Schelling te werken, heeft hij reeds zijn stelsel ontworpen, zooals uit zijn brief aan Schelling blijkt; het verschijnt eerst veel later. We zien hem eerst in een reeks kritieken optreden o. a. tegen Kant, en Kantianen, tegen Fichte en Jacobi, terwijl hij voor 't publiek, — en ook voor Schelling zèlf —, als diens aanhanger geldt. Gezamenlijk geven ze ook een tijdschrift uit, waarin een drietal stukken, daar ze niet werden onderteekend, zelfs oorzaak zijn geweest van langdurig twistgeschrijf over de vraag, wie van beiden daarvan de schrijver is geweest; een bewijs, dat de verschilpunten niet in 't oog liepen. Toch meende Hegel in dien tijd openlijk te moeten opkomen tegen den soortnaam Schellingiaan (alles, wat —aant, of —ist, behoort tot 'n kudde), en voor hem, die scherp luistert, kwamen hier al voorteekenen die wijzen op diepgaand later verschil. Reeds vóór den bekenden zin, dat „de geest hooger is dan de natuur" enz., in de tweede en derde afleveringen van den eersten jaargang van het „Kritische Journaal" (I; 323 en volgende), zien we al in de eerste aflevering in het, door Hegel geschreven (zie H. Nohl: Hegels theol. Jugendschriften Voorr.

IX), inleidende stuk: „Over het wezen der wijsgeerige kritiek", een zin, die, ook om een andere reden dan den bouw, Schelling toch vreemd had moeten aankomen.

Daar staat:

„Wanneer ook de *hoogste wijsgeerige verschijning van den laatsten tijd* de vaste polariteit van het binnen en buiten, hier en ginds niet zoo ver heeft overwonnen, dat niet eene andere *philosophie, waarmede men in het weten het absolute slechts nadert*, en eene andere, *die 't absolute zelf is* (gesteld die laatste worde ook maar onder den titel van het geloof toegelaten), als tegengestelden achterbleven, en wanneer op deze wijze aan de tegenstelling van het dualisme hare hoogste abstraktie gegeven, en de wijsbegeerte daarmede niet uit de sfeer van onze reflecteerende beschaving is uitgeleid, dan is reeds de vorm van de hoogste abstraktie van de tegenstelling van het grootste gewicht, en van dit scherpste uiterste de overgang tot de *echte wijsbegeerte* des te gemakkelijker" .... (W. W. XVI : 44). De loopend gedrukte woorden slaan op Kant, Fichte, Schelling, en .... Hegel zelf. Het is de nu publieke aankondiging van Hegels wijsbegeerte.

Kant is voor hem de wijsgeer, die aan de wijsbegeerte den weg ter wijsheid toont; doch behalve de idealistische geest in Kant, is er nog een andere, de empiristische, die „zijne letter heeft" ook; Fichte heeft het idealisme er uitgelicht, en de wijsbegeerte tot wetenschap willen maken, d. w. z. voor allen zeker en begrijpelijk, — waarbij we bijv. denken aan zijn „Zonneklaar bericht," dat het publiek „tot begrijpen wil dwingen" —, maar bleef eenerzijds steken in 't „streven", en moest anderzijds erkennen, dat men het Ik alleen door intellektueele aanschouwing kon krijgen; Schelling bevindt zich midden in het ware; dat moet men op Schellings woord aannemen, op voorwaarde van anders

tot het plebs te behooren. Hegel, die zooals niet anders kan, een zoon van zijn tijd is, heeft zich nu voornamelijk gericht tegen dat eenzijdig idealisme, waaruit hij zelf voortkwam, en dat, — als alles wat berust op bijzondere openbaring, geniale ingevingen en artisticiteit, waardoor men, ineens van de moeite van het wetenschappelijk inzicht ontslagen, van den drievoet af onweersprekelijk kan oordeelen —, een groote uitbreiding had gekregen. Hij treedt op tegen Schellings gebrek aan inzicht en methode, en wil de wijsbegeerte leerbaar maken.

Daarom stelt hij het absoluut idealisme, dat niet meer naar het Ware strééft als Kant—Fichte, — hij *is* er, als Schelling; dat zich evenwel waar heeft te màken, — zooals Fichte dat had gewild, — met het accent op de wétenschap, die Kant had gevraagd: „wetenschap" is schering en inslag bij hem.

En al is dit eene zijde, waaraan de afkomst van het stelsel der wijsheid duidelijk is te herkennen, — ook tegenover de gewone opvatting van wijsheid als onberedeneerd breed inzicht in den loop der wereld, liefst in spreuken, moet de philosoof altijd blijven wijzen op den wetenschappelijken trek in *zijne* wijsheid.

Schreef Hegel in 1801 de aangehaalde woorden, in zijn Berlijnschen tijd hooren we in de colleges over geschiedenis der wijsbegeerte hetzelfde:

„In de wijsbegeerte van Kant, Fichte en Schelling is de revolutie als in den vorm van de gedachte neergelegd en uitgesproken .... de rij dezer wijsbegeerten bevat den gang, dien het denken heeft genomen. De taak der nieuwste Duitsche philosophie bepaalt zich echter daartoe, de eenheid van denken en zijn, die de grondidee der wijsbegeerte in 't algemeen is, nu zelf tot voorwerp te maken en haar te begrijpen, d.i. het binnenste der noodzakelijkheid, het begrip te vatten.

De wijsbegeerte van Kant stelt het formeele van den eisch eerst op, heeft echter slechts de abstrakte volstrektheid der rede in het zelfbewustzijn tot resultaat, en eenerzijds een oppervlakkigheid en een matheid ten gevolge gehad, die in het kritische en negatieve blijft, en voor iets positiefs zich aan feiten van het bewustzijn en aan het vermoeden houdt, afziet van de gedachte, en tot het voelen terugkeert; anderzijds evenwel ontsprong uit haar

de wijsbegeerte van Fichte, die het wezen van het zelfbewustzijn als konkrete ikheid spekulatief begrijpt, maar over dezen subjektieven vorm van het absolute niet heen komt; van welken

de wijsbegeerte van Schelling uitgaat, hem dan wegwerpt, en de idee van het absolute, het ware op en voor zichzelf opstelt" (XV : 485, verg. 553).

Wie Hegels werken bestudeert en eens de plaatsen aanstreept, waar hij over Kant spreekt, of met weglating van den naam 't over opvattingen en voorstellingen heeft, die binnen den gezichtseinder der Kritiek vallen, zal zich verbazen over het groote aantal bladzijden, dat daaraan is besteed; nergens is Kant zoo doorwerkt. Hiermede wordt nu niet bedoeld het opgeven van parallelplaatsen enz., waarmede een heel geslacht van Kantianen hun boekenwurm-leven vlijtig borend doorbrengen; een gedoe, dat, al kan het ook wel eens zijn nut hebben, toch niet veel uithaalt. Hegel heeft Kant behandeld zooals het genie het genie doet, in den grooten stijl, met een volmaakte heerschappij over het materiaal, en door de negatieve kritiek van Hegel wordt Kant verheven, waar hij bij nieuw-Kantiaansch gelik gewoonlijk ook zoo'n banale philister wordt.

En wie de Phaenomenologie en de Encyclopaedie heeft nagegaan, zal weten, hoe daarin door hem een hernieuwde,

rédelijke, Kritiek is gegeven *in* het Stelsel; hij zal weten dat Hegel onder den indruk van het grootsche instinktmatige redelijke in Kants werk, zich in de behandeling van sommige onderdeelen wezenlijk aan Kant heeft gebonden gevoeld.

Hoe hij in 't algemeen dacht over Kant, en diens verhouding tot de latere wijsbegeerte, blijke uit enkele aanhalingen; in den loop van 't opstel zal hij bij de belangrijke hoofdpunten der wijsheid doorloopend worden genoemd. Dat dit dan veel op polemische wijze geschiedt, komt ook weer hiervandaan, dat Hegel veel met Kantiánen te maken heeft.

„Ik herinner er aan, dat ik naar de wijsbegeerte van Kant in dit werk (de zoogen. „groote logika") daarom dikwijls verwijs (wat menigeen overbodig zou kunnen schijnen), omdat *ze*, — hare nadere bepaaldheid zoowel als de bijzondere deelen der uitwerking mogen anders en ook in dit werk worden beschouwd, zooals ze willen, — *den grondslag en het uitgangspunt der nieuwe Duitsche wijsbegeerte vormt*, en deze verdienste haar door dat, wat op haar moge aan te merken zijn, onverkort blijft" (III : 49 Noot).

„Het onderzoek van de wijsbegeerte van Kant kon daardoor bijzonder belangwekkend worden, omdat deze wijsbegeerte van het verstand boven haar eigen princiep, dat ze in de reflexie heeft, verheven, en *de groote idee van de rede en van een stelsel der wijsbegeerte, die haar overal*, als een eerwaardige bouwval, waarin het verstand zich heeft gevestigd, *te gronde ligt*, er uitgehaald en uitgelegd ware geworden. De werkzaamheid van deze idee wordt reeds aan den uitwendigen bouw van hare deelen zichtbaar, maar ze treedt ook aan het culminatiepunt van hare synthesen, vooral in de Kritiek der oordeelskracht, meer uitgesproken te voorschijn. Het is de geest der wijsbegeerte van Kant, een bewustzijn van de hoogste idee te hebben, maar ze

met voordacht weer uit te roeien. We onderscheiden dus tweeërlei geest, die in de wijsbegeerte van Kant zichtbaar wordt, een van de wijsbegeerte, dien het stelsel altijd ruineert, en een van het stelsel, die uitgaat op het dooden der redelijke idee; deze laatste geestlooze geest heeft echter nog een letter".... (XVI : 127).

„De hoofdwerking, die de wijsbegeerte van Kant heeft gehad, is geweest het bewustzijn van deze volstrekte innerlijkheid weer te hebben gewekt, die hoewel ze door hare abstraktie weliswaar zich uit zich tot niets kan ontwikkelen en geene bepaaldheden.... kan te voorschijn brengen, toch volstrekt weigert iets, dat het karakter van iets uiterlijks heeft, in zich te laten begaan en zich te doen gelden. *Het principe der onafhankelijkheid der rede, van hare volstrekte zelfstandigheid in zich, is van nu af als algemeen princiep der wijsbegeerte,* zoowel als een der vooroordeelen van den tijd, *aan te zien* („het princiep van het Noorden.... het Protestantisme" (I : 5)). Aan de kritische wijsbegeerte komt de groote negatieve verdienste toe, de overtuiging te hebben geldend gemaakt, dat de verstandsbepalingen tot de eindigheid behooren, en dat het binnen deze zich bewegend inzicht niet tot de waarheid komt. Maar de eenzijdigheid van deze wijsbegeerte bestaat dan daarin, dat de eindigheid dezer verstandsbepalingen daarin wordt gesteld, dat deze slechts tot ons subjektief denken behooren, waarvoor het ding-op-zich-zelf een volstrekt ginds moet blijven.... Als een verder gebrek van deze wijsbegeerte is het te beschouwen, dat deze slechts eene historische beschrijving van het denken en enkel eene opsomming der momenten van het bewustzijn geeft. Deze opsomming is nu in hoofdzaak zeker wel juist, maar er is daarbij van de noodzakelijkheid van het zoo empirisch opgenomene geen sprake. Als uitkomst der over de verschillende trappen van het bewustzijn gemaakte over-

denkingen wordt dan uitgesproken, dat de inhoud van datgene, waarvan we weten, slechts verschijning is. Deze uitkomst is in zooverre te beamen, als het eindige denken zeer zeker het slechts met verschijningen te doen heeft. Maar met dezen trap der verschijning is 't nog niet afgeloopen, maar er is nog een hooger land, dat ondertusschen voor de wijsbegeerte van Kant een ontoegankelijk ginds blijft" (Enc. § 64, en Toevoegsel).

Kants eisch was geweest, de wijsbegeerte tot wetenschap te maken, en haar zoo de zekerheid te geven, die wiskunde en natuurkunde in zijn oogen nog hadden, en hij had daarvoor het stelsel geëischt, dat hij als organisme bepaalde. Fichte zal dan inzien, dat 't een kringloop moet zijn, doch de poging mislukte: Schelling heeft de onmiddellijke zekerheid van 't bezit van het ware, zonder wetenschappelijke bemiddeling: te zamen kunnen ze 't ware leveren. Hegel heeft dat in de Phaenomenologie uitgesproken in de formule, die zonder dezen achtergrond moeilijk te begrijpen is, dat „de substantie als subjekt is te begrijpen": dat men door Schelling en Fichte tot begrip heeft te komen. Wetenschap wordt geeischt tegenover Schelling; Kants groote vraag wordt weer gehoord, doch nu voor 't laatst: het antwoord is de Encyclopaedie. Uit de volgende aanhalingen blijke, hoe Hegel wetenschap opvat als het *stelsel.*

... „eene verzameling van feiten vormt geene wetenschap" (XIII : 44); ...„een waar geheel is alleen daardoor mogelijk dat geen deel op zichzelf is" (I : 123, 53, 178); „de afzonderlijke deelen hebben inderdaad hunne voortreffelijke waarde door hunne betrekking op het geheel" (XIII : 16); „een inhoud heeft alleen als moment van het geheel zijne rechtvaardiging, daarbuiten echter eene ongegronde vooronderstelling of subjektieve verzekerdheid" (Enc. § 14).

.... het philosofeeren [moet] daarop uitgaan, (de) menigvuldigheid als zoodanig in betrekking te stellen. De behoefte moet ontstaan, een totaliteit van het weten, een *stelsel der wetenschap* voort te brengen. Hierdoor eerst bevrijdt zich de menigvuldigheid van die betrekkingen van de toevalligheid, wijl ze hare plaatsen in den samenhang van de objektieve totaliteit van het weten verkrijgen, en hare objektieve volledigheid tot stand wordt gebracht. Het philosopheeren, dat zich niet tot een stelsel construeert is een voortdurende vlucht voor de beperkingen — meer een worstelen der rede naar vrijheid dan een zuiver zelferkennen daarvan, dat zeker van zichzelf, en over zichzelf klaar is geworden. *De vrije rede en haar daad is een*, en hare werkzaamheid een zuiver geven van zichzelf. In deze zelfproductie der rede vormt zich het absolute tot een objektieve totaliteit, die een in zichzelf gedragen en voleindigd geheel is — geen grond buiten zich heeft, maar door zich zelf in haar begin, midden en einde is gegrond. Zulk een geheel verschijnt als een organisatie van zinnen en aanschouwingen" (I: 194—5).

„*De ware gedaante*, waarin de waarheid bestaat, *kan alleen het wetenschappelijke stelsel* daarvan *zijn. Daaraan mee te werken, dat de wijsbegeerte den vorm der wetenschap nader komt, — het doel, haar naam van liefde tot het weten te kunnen afleggen en werkelijk weten te kunnen zijn —, is het wat ik me voor oogen heb gesteld.* De innerlijke noodzakelijkheid, dat het weten wetenschap zij, ligt in zijne natuur, en de bevredigde verklaring hierover is alleen het voortbrengen der wijsbegeerte zelf. De uiterlijke noodzakelijkheid echter, in zooverre ze, afgezien van de toevalligheid der personen en der individueele aanleidingen, op eene algemeene wijze wordt gevat, is dezelfde als de innerlijke, in de gedaante nl. zooals de tijd het aanzijn

van hare momenten geeft. Dat *de verheffing der philosophie tot wetenschap eisch van den tijd is*, dit aan te toonen zou daarom de eenig ware rechtvaardiging der pogingen zijn, die dit doel hebben, omdat ze de noodzakelijkheid daarvan zou aantoonen; ze zou het zelfs dadelijk uitvoeren."

„Als nu de ware gedaante der waarheid in deze wetenschappelijkheid wordt gesteld, ... weet ik, dat dit in tegenspraak met eene voorstelling en hare gevolgen schijnt te zijn, die een even groote aanmatiging als uitbreiding in de overtuiging van den tijd heeft.... Wanneer namelijk het ware slechts in datgene, of veeleer slechts als datgene bestaat, wat nu eens aanschouwing, dan onmiddellijk weten van het absolute ... wordt genoemd, wordt van daar uit voor het wéergeven van de wijsbegeerte veeleer het tegendeel van den vorm van het begrip geeischt. Het absolute zou niet begrepen, maar gevoeld en aanschouwd moeten worden" (II:6).

„Dat *het ware slechts als stelsel werkelijk*, of dat de substantie wezenlijk subjekt is, is in de voorstelling uitgedrukt, die het volstrekte als geest uitspreekt... De geest, die zich .... ontwikkeld als geest weet, is de wetenschap" (II: 19, verg. II: 18).

„Dezelfde ontwikkeling van het denken, die in de geschiedenis der wijsbegeerte wordt geleverd, wordt in de wijsbegeerte zelf geleverd, maar bevrijd van de historische uiterlijkheid, zuiver in het element van het denken. De vrije en ware gedachte is in zich konkreet en zoo is zij idee, en heel in 't algemeen dé idee of het absolute. *De wetenschap daarvan is wezenlijk stelsel*, omdat het ware als konkreet slechts als zich in zich ontvouwend en in eenheid samenvattend en houdend, d. i. als totaliteit is, en slechts door onderscheiding en bepaling van zijne onderscheidingen de noodzakelijkheid daarvan en de vrijheid van het geheel kan zijn" (Enc. § 14).

„het voortreffelijke der wijsbegeerte van onzen tijd stelt zijne waarde zelfs in de *wetenschappelijkheid*, en, al vatten de anderen het anders op, doet zich slechts door haar inderdaad gelden. Dus kan ik ook hopen, dat deze poging de wetenschap voor het begrip op te eischen, en haar in dit haar eigen element te geven, zich door de innerlijke waarheid der zaak ingang zal weten te verschaffen" (II : 55).

.... „op het eerste deel van het *stelsel der wetenschap* dat de Phaenomenologie bevat, [was] bepaald dat een tweede deel zou volgen, dat de logika en de beide reëele *wetenschappen der wijsbegeerte*, de wijsbegeerte der natuur en die van den geest moest bevatten en het *stelsel der wetenschap* zou hebben besloten"; doch hierin is verandering gekomen, en sedert heeft hij „de encyclopaedie der *philosophische wetenschappen* .... in 't licht gegeven" (III : 8, en Noot).

Wie zich nu herinnert, hoe Kant over de wijsbegeerte als wetenschap, en als stelsel sprak (waarvoor men verwezen wordt naar blz. 259—62, en vooral 275—7) —, wie verder nagaat, hoe Fichte daarop van de wetenschapsleer eischte, dat ze een kringloop vormde (verg. blz. 302—8), zal niet verwonderd zijn, als hij 't bij Hegel ook aantreft; 't ligt immers in de lijn der ontwikkeling van de wijsbegeerte door de wetenschap tot de wijsheid.

„*Ieder der deelen van de wijsbegeerte is* een wijsgeerig geheel, *een in zichzelf sluitende kring*, maar de philosophische idee is daarin in eene bijzondere bepaaldheid of element. De enkele kring doorbreekt daarom, omdat hij in zich totaliteit is, ook de perken van zijn element en grondt een verdere sfeer: *het geheel* biedt zich aan als *een kring van kringen*, waarvan elk een noodzakelijk moment is .... (Enc. § 15; verg. II : 15).

„Krachtens de meegedeelde natuur der methode biedt zich *de wetenschap* aan als *een in zich teruggekeerden kring*, in welks begin, den eenvoudigen grond, de bemiddeling het einde terugwendt; daarbij is *deze kring een kring van kringen;* want ieder enkel lid, als het bezielde der methode, is de reflexie in zich, die, terwijl ze in het begin terugkeert, tegelijkertijd het begin van een nieuw lid is; brokstukken dezer keten zijn de afzonderlijke wetenschappen, waarvan elk een vóór en een ná heeft, — of nauwkeuriger gezegd, slechts een voor hééft, en in haar besluit zelf haar ná tóónt" (V: 341).

.... *„iedere idee is een kring,* die in zich voleindigd, maar welks voleindiging evenzoo een overgang in een anderen kring is; een wieling welker middelpunt, waarin ze terugkeert, onmiddellijk in den omtrek van een hoogeren kring ligt, die hem verslindt" (XIII: 372; verg. V: 137, Enc. § 18).

„Het begrip, waarin de geest bij zijn in zich zelf gaan zich heeft gevat en dat hij ís in dit zijn vormsel, dit zijn zijn opnieuw van zich afgescheiden maakt hij zich weer tot object, en wendt opnieuw zijne werkzaamheid daarop aan; en de richting van zijn denken daarop geeft daaraan vorm en bepaaldheid van de gedachte. Zoo vormt dit doen het te voren gevormde verder, geeft daaraan meer bepalingen, maakt het bepaalder in zich, ontwikkelder en dieper. Deze beweging is als konkreet *een rij van ontwikkelingen, die* niet als rechte lijn in het eindelooze voort, maar *als in zich zelf terugkeerende kring moet worden voorgesteld, die tot omtrek een groote menigte van kringen heeft*, welker geheel een groote zich in zich terugbuigende rij van ontwikkelingen is" (XIII: 40).

Fichte's kring was niet gesloten geweest (verg. blz. 316); Hegel vond dit terecht hóófdzaak, en heeft daarom gesteld,

dat het er niet op aan kwam wáár men begon, dat alle begin betrekkelijk was, als het einde maar met het begin samenviel. „De wijsbegeerte vormt een kring; ze heeft een eerste, iets onmiddelijks, daar ze toch moet beginnen, iets niet bewezens, dat geen resultaat is. Maar waarmede de wijsbegeerte begint, is onmiddellijk betrekkelijk, wijl het aan een ander eindpunt als resultaat moet verschijnen. Ze is een gevolg, dat niet in de lucht hangt, niet een onmiddelijk begin, maar *ze is zich rondend*" (Rechtsphil. § 2 Toevoegsel).

„*Het wezenlijke voor de wetenschap is* niet zoozeer, dat iets zuiver onmiddelijks het begin is, maar *dat het geheel* daarvan *een kringloop is in zichzelf*, waarin het eerste ook het laatste, en het laatste ook het eerste wordt'' (III : 60—1; Verg. Enc. § 17).

O, die kringen! Wat heeft, vroeger en later, het welmeenende geestdriftige volkje hieraan zijn ijver verspild! Reeds in Hegels tijd heeft het met liniaal en passer het geduldige papier bekringeld, om zoo'n voorstelling — 'n begrip noemen ze 't — van het konkrete denken te krijgen, — en zoo van 't denken ontslagen te zijn. 'n Mensch wordt aangedaan door zoo'n lief-domme toewijding; 't denken kan echter bij beelden nog niet op eigen beenen staan. „Doch is het denken," zegt Hegel, „eens zoo versterkt om in zichzelf, in zijn element, zich zijn aanzijn te geven, dan is de mythe een overtollig sieraad, waardoor de wijsbegeerte niet wordt vooruitgebracht. Dikwijls houdt men zich slechts aan deze mythen. Zoo is Aristoteles verkeerd verstaan, omdat hij hier en daar vergelijkingen instrooit; de vergelijking kan niet geheel passend zijn voor de gedachte, maar bevat altijd nog meer. De onbeholpenheid, de gedachte als gedachte voor te stellen, grijpt naar de hulpmiddelen,

om zich in zinnelijken vorm uit te drukken .... Wie de gedachte in symbolen verbergt, heeft haar nog niet; want de gedachte is het zích openbarende .... Hieraan sluit zich eene verwante wijze aan om algemeenen inhoud voor te stellen: in getallen, lijnen, meetkundige figuren: ze zijn beeldend, maar niet konkreet beeldend als de mythen. Zoo kan men zeggen: de eeuwigheid is een cirkel, de slang, die zich in den staart bijt; dat is slechts een beeld, de geest heeft echter zulk een symbool niet noodig. Er zijn volkeren, die zich aan deze voorstellingen hebben gehouden: maar met zulke vormen komt men niet ver. De abstrakte bepalingen kan men wel in dit element uitdrukken, maar wil men verder gaan, dan levert dat verwarring" (XIII : 104—5).

Wetenschap is datgene, wat ieder denkend mensch kan opnemen: het is het door het verstand gescheidene, geordende materiaal. Wetenschap eischt wezenlijk verstand en nadenken; en daar het verstand uiteensnijdt en verstart, is het verstand de groote vijand van een zwakke speculatie, die de eenheid van 't onderscheidene wil, zonder zich met redeneering in te laten; de ware redelijkheid doet zien, hoe het verstand zichzelf, verstandig, vermoordt, zooals Kant dat reeds had ingezien. Daarom weerde de pas beginnende speculatie, reeds in Fichte maar meer in Schelling, het verstand en de reflexie, doch daardoor had ze het wetenschappelijke moment in de wijsheid verwaarloosd, en voor ieder die denken wilde, den weg tot het inzicht afgesneden. Hegel hernieuwt nu met grooten drang den eisch van wetenschappelijkheid, legt daarom den nadruk op het *onontbeerlijke van 't verstand*, toont aan, dat *men eerst verstandig moet zijn om tot rede te kunnen komen*, en komt om dezelfde reden krachtig op voor de *ervaring*. Om 't verstand hoog te houden, zal hij ook zeggen, dat de wijs-

begeerte er zich voor moet hoeden, te willen stichten: wie sticht, doet geen beroep op 't verstand.

„Het is een miskennen der rede, wanneer *de reflexie* buiten het ware gesloten en niet als *een positief moment van het absolute* wordt begrepen" (II : 16).

„Maar *een wezenlijk moment is dit gescheidene*, onwerkelijke zelf; want slechts daarom, dat het konkrete zich scheidt, en zich tot het onwerkelijke maakt, is het het zich bewegende. *De werkzaamheid van het scheiden is de kracht en het werk van het verstand*, van de verwonderlijkste en grootste, of veeleer van de volstrekte macht" (II : 25; V : 21).

„Het empirisme, terwijl het de objekten analyzeert, bevindt zich in een dwaling, wanneer het meent, dat het die laat zooals ze zijn, daar het toch inderdaad het konkrete in iets abstrakts verandert. Hierdoor gebeurt het tegelijk, dat het levende wordt gedood, want levend is slechts het konkrete, Eene. *Evenwel moet die scheiding geschieden om te begrijpen, en de geest is zelf de scheiding in zich.* Dit is echter slechts de eene zijde, en de hoofdzaak bestaat in de vereeniging van het gescheidene" (Enc. § 38 Toevoegsel).

„Dat... de wijsbegeerte het verstand niet vermag te ontberen, behoeft... nauwelijks nog eene bijzondere vermelding. *Tot het philosopheeren behoort voor alles, dat iedere gedachte in haar volle scherpte worde opgevat*, en dat men het niet bij het vage en onbepaalde laat blijven... Het verstandige (is) zeer zeker niet het laatste, maar veeleer eindig, en nader van dien aard,... dat het zoover mogelijk gedreven, in zijn tegenstelde omslaat;" „... voor alles (moet) ook aan het slechts verstandige denken zijn recht en zijn verdienste worden toegestaan..., dat in 't algemeen daarin bestaat, dat zoowel op het theoretische als op het praktische gebied het zonder verstand tot geen vastheid en bepaaldheid komt" (Enc. § 80 Toevoegsel).

.... „de omstandigheid, waarom het verstand in nieuwere tijden gering geacht en tegenover de rede zoo zeer ten achter wordt gesteld... is de vastheid, die het aan de bepaalheden, en daarmede aan de eindigheden mededeelt... Het is echter verder als *de oneindige kracht van het verstand* te achten, het konkrete in de abstrakte bepaaldheden te scheiden en de diepte van het onderscheid te vatten, *die echter tegelijk de maçht is, die zijn overgang bewerkt*.... Terwijl derhalve het verstand de oneindige kracht openbaart, die het algemeene bepaalt, of omgekeerd aan het op en voor zich niet standhoudende der bepaaldheid door den vorm der algemeenheid het vaste bestaan toedeelt, is het nu niet de schuld van het verstand, wanneer niet verder wordt gegaan. *Het is een subjektieve onmacht der rede, die deze bepaaldheden* zoo laat gelden en ze *niet door de* aan de algemeenheid tegengestelde *dialectische kracht*, d. w. z. *door de eigen natuur*, nl. door het begrip *van die bepaaldheden tot de eenheid vermag terug te leiden*... Het is daarom in ieder opzicht te verwerpen, verstand en rede zoo, als gewoonlijk geschiedt, te scheiden... Het bepaalde en abstrakte begrip is de voorwaarde, of veeleer wezenlijk moment der rede" (V : 47—50); en in XIII : 354 spreekt hij van *„het zich tot een stelsel realizeerend*, als universum georganizeerd *verstand*".

Geen wijsgeer heeft zoo sterk aangedrongen op *ervaring* als Hegel, het noodzákelijke van de ervaring zóó doen uitkomen. Wel zijn er in de „toevoegsels" hier en daar aanmerkingen te vinden, die van minachting getuigen, maar bij het vinden daarvan bedenke men, dat in genoemde „toevoegsels" op zeer onkritische wijze de dictaten van een tijdperk van 25 jaar door de enthousiaste, maar wel wat beperkte leerlingen dooreengewerkt zijn, en dat Schellings

natuurphilosophie met haar afkeer van 't verstand, in 1805 sterker uit Hegel spreekt, dan in 1830; bovendien zijn de domheden en begriploosheden van vele empirici 'n ervaring, waarvoor men als wijsgeer de grootste verachting kan hebben, juist omdat men dé ervaring hoog schat.

„Het is voor de idee *noodzakelijk, dat de bijzonderheid van den inhoud worde ontwikkeld.* Een wezenlijke zijde is het begrip, maar even wezenlijk de *eindigheid* daarvan als zoodanig. De geest geeft zich tegenwoordigheid, uiterlijk bestaan; dit uiterlijk bestaan te leeren kennen, het wereldwezen, *gelijk het is*, het zintuigelijke heelal, zich als dezen d. i. met zijne verschijnende zintuigelijke uitbreiding, is de eene zijde.... De Idee is konkreet, bepaald in zich, heeft ontwikkeling.... Om deze ontwikkeling is het.... te doen; en tot deze ontwikkeling en bepaling van het bijzondere uit de idee.... *is het leeren kennen van het bijzondere noodzakelijk.* Deze bijzonderheid moet voor zich worden ontwikkeld; men moet de empirische natuur, de physische en die van den mensch, leeren kennen.... *De ontwikkeling der empirische zijde is.... wezenlijk voorwaarde der idee*" (XV : 257—8).

„[het is] even zoo gewichtig, dat de wijsbegeerte 't daarover eens is, dat haar inhoud geen andere is, dan de in het gebied van den levenden geest oorspronkelijk voortgebrachte en zich voortbrengende, tot een wereld, buiten- en binnenwereld van het bewustzijn, gemaakte inhoud, — dat haar inhoud de werkelijkheid is. Het naaste bewustzijn van dezen inhoud noemen we *ervaring.* Een denkende beschouwing der wereld onderscheidt reeds, wat van het uitgestrekte rijk van het uit- en inwendige aanzijn slechts verschijning, voorbijgaand en zonder beteekenis is, en wat in zich waarlijk den naam van werkelijkheid verdient. Terwijl de wijsbegeerte van ander bewustworden van dezen een- en denzelfden inhoud slechts naar den vorm is onder-

scheiden, is hare *overeenstemming met de werkelijkheid en ervaring noodzakelijk*. De overeenstemming kan voor een ten minste uitwendigen toetssteen van de waarheid eener wijsbegeerte worden aangezien" (Enc. § 6; verg. §§ 9, 12).

„Niet alleen moet de wijsbegeerte met de natuurervaring overeenstemmen, maar het ontstaan en de vorming der philosophische wetenschap heeft de empirische physika tot vooronderstelling en voorwaarde" (Enc. § 246).

Toch is bij Hegel de ervaring ruimer te nemen, dan men haar gewoonlijk opvat (wat Kant, Fichte, Schelling trouwens ook reeds hadden gewild); het klinkt reeds door waar hij 't over de ervaring van de *binnen*wereld heeft. Met deze opvatting is onze tijd echter reeds gemeenzaam geworden door de empirische psychologie.

[het is] „juist, dat de mensch bij de ervaring begint, wanneer hij tot gedachten wil komen. *Alles wordt ervaren, niet alleen het zintuigelijke, maar ook, wat mijn geest bepaalt en beweegt*. Het bewustzijn heeft dus zeer zeker alle voorstellingen en begrippen uit de ervaring en in de ervaring; het komt er slechts op aan, wat men onder ervaring verstaat. Gewoonlijk wanneer zoo wordt gesproken, verstaat men er in 't geheel niets onder; zoo spreekt men daarvan als van iets heel bekends. Ervaring echter is niets, dan de vorm der voorwerpelijkheid; „er is iets in het bewustzijn" beteekent: het heeft objektieven vorm daarvoor, of het ervaart het, het aanschouwt het als iets voorwerpelijks. Ervaring beteekent daarom onmiddellijk weten, waarnemen; d. w. z. *ik* moet het zelf hebben, en zijn; en het bewustzijn van dat, wat ik heb en ben, is ervaring. Daar is nu in 't geheel geen kwestie van, of, wat men weet, van welken aard het ook zijn moge, moet worden ervaren; dat ligt in het begrip der zaak. Het is dwaas, dat men wete enz., wat niet in de ervaring is" (XV : 328; II : 27).

„Het princiep der ervaring bevat de oneindig gewichtige bepaling, dat voor het aannemen en voor waar houden van een inhoud de mensch zelf daarbij moet zijn, meer bepaaldelijk dat hij zulken inhoud met de zekerheid van zich zelf in eenheid en vereenigd vinde. Hij moet er zelf bij zijn, zij het maar met zijn zintuigen, of met zijn dieperen geest, zijn wezenlijk zelfbewustzijn" (Enc. § 7; verg. Rel. phil. ed. Boll. 97, Enc. § 38).

Daarom behooren er ook toe: „vrijheid, geest, God.... Ze zijn [in het veld der empirische wetenschappen] niet daarom niet te vinden, omdat ze niet tot de ervaring zouden behooren; ze worden weliswaar niet zintuigelijk ervaren, maar wat in 't bewustzijn in 't algemeen is, wordt ervaren, dat is zelfs eene tautologie" (Enc. § 8; XV: 428).

Bij de ervaring met hare uitkomsten kan de denkende geest niet blijven staan, omdat ze zich aan alle zijden tegenspreekt; hierdoor wordt de wetenschap moment der wijsheid.

„De verhouding der speculatieve wetenschap tot de andere wetenschappen is in zooverre slechts deze, dat gene den empirischen inhoud der laatste niet maar ter zijde laat, maar hem erkent en gebruikt, dat ze eveneens het algemeene van deze wetenschappen, de wetten, de soorten enz. erkent en tot haar eigen inhoud aanwendt, dat ze echter ook verder in deze kategorieën andere invoert en geldend maakt. Het onderscheid bepaalt zich in zooverre alleen tot deze verandering der kategorieën" (Enc. § 9; verg. § 246 Toevoegsel, § 12).

Dan blijkt het, dat de inwendige drijfkracht der ervaring is geweest: den geest te herkennen in 't voorwerpelijke. „Er is reeds aan herinnerd, hoe gewichtig het is, op den inhoud als inhoud der werkelijkheid, van het nú, heen te leiden; want het redelijke moet voorwerpelijke waarheid hebben. De verzoening van den geest met de wereld, de

verheldering der natuur en van alle werkelijkheid moet niet een „ginds," een „eens," zijn, maar nu, en hier, zich voltrekken. Dit moment van het nu en hier is het, wat daardoor in 't algemeen in het zelfbewustzijn komt. De ervaringen, proeven, waarnemingen weten echter niet, wat ze in waarheid doen, namelijk dat de eenige belangstelling, die ze in de dingen hebben, juist de innerlijke bewustelooze zekerheid der rede is, zich zelf in de werkelijkheid te vinden; en de waarnemingen en proeven loopen juist daarop uit, als ze juist worden gedaan, dat slechts het begrip het voorwerpelijke is. Aan de proefnemingen ontvlucht juist onder de handen het zintuigelijke enkele en wordt iets algemeens.... Het andere formeele gebrek, dat alle empirici deelen, is, dat ze gelooven dat ze zich slechts aan de ervaring houden; het blijft hun onbewust, dat zij in het opnemen van deze waarnemingen aan metaphysika doen" (XV : 263—4; Enc. § 38; I : 393).

Wanneer we nu bij Schelling een massa empirisch materiaal vinden, waardoor we een hoogen dunk moeten krijgen van zijne geleerdheid, die vele wetenschappen onder de knie zou hebben, zal Hegel dat tentoonstellen van allerlei bijzonderheden, met voorbijgang van de hóófdzaken der wetenschappen, veroordeelen als oogverblinding voor het ongeleerde publiek (II : 12); zelf heeft hij zich werkelijk op de hoogte gesteld van wat er in zijn tijd viel te weten. Empiristen, die met honend gebaar wijzen naar onjuistheden in de Encyclopaedie, moesten eens achter de geschiedenis van hun eigen vak zien te komen. Ter waarschuwing maar mogen ze hier vernemen, dat ze zich in de vingers zullen snijden als ze ooit over Ceres, de elementen en dergelijke beginnen.

Kant wilde eene *afleiding van het stelsel* der zuivere rede *uit het denkende subjekt*, uit het Ik, „de kategorie der

kategorieën" (blz. 264, 266); Fichte had dat beproefd, maar het Ik had, tegen de bedoeling, alles subjektief gemaakt, waardoor daartegenover nog altijd een schim bleef van het ding-op-zich-zelf (blz. 305—7); Schelling noemt het gelijke in subjekt-objekt de volstrekte identiteit, de substantie, waarin alle bepaaldheid verdween (blz. 334—5, 345): Hegel zal met „denken" uitspreken wat zij bedoelden.

„Het is reeds de wijsbegeerte van Kant, die *dit punt van vereeniging* niet alleen.... heeft gevoeld, maar het ook bepaald heeft ingezien en voor de voorstelling gebracht. In 't algemeen maakte Kant.... de zich tot zich zelf in betrekking stellende redelijkheid, de vrijheid, het zich in zich als oneindig vindende en wetende zelfbewustzijn tot grondslag, en dit inzicht der volstrektheid der rede in zich zelf,.... het keerpunt der wijsbegeerte in den nieuweren tijd, dit volstrekte punt van uitgang.... is te erkennen..... Verder drong Kant weliswaar nog vooruit, in zooverre hij de geeischte eenheid weervond in dat, wat hij het intuitieve verstand noemde, maar ook hier blijft hij weer bij de tegenstelling van het subjektieve en de objektiviteit staan, zoodat hij.... deze oplossing en verzoening zelf weer tot een subjectieve maakt, niet tot een.... ware en werkelijke (X, 1 : 73, verg. 77—8; Enc. § 42: 3e Toevoegsel; V: 28, XV: 534).

„Deze oorspronkelijke synthesis der apperceptie is een der diepzinnigste principes voor de speculatieve ontwikkeling; ze bevat het begin tot een ware opvatting van de natuur van het begrip.... Met dit begin stemt echter de verdere uitvoering weinig overeen" (V: 21, verg. 273—4; I: 159).

„Volgens de (gewone) voorstelling *heb* ik begrippen en het begrip, zooals ik ook een jas, kleur en andere.... eigenschappen heb. Kant is boven deze uiterlijke verhouding van het verstand, als het vermógen der begrippen en van het begrip zelf, tot het *ik* voortgegaan. Het behoort

tot de meest diepzinnige en juiste inzichten, die zich in de Kritiek der zuivere rede bevinden, dat die eenheid .... als eenheid van het: ik denk, of van het zelfbewustzijn wordt erkend. Dit deel bevat de zoogenaamde transscendentale deduktie der kategorieën; het heeft echter altijd voor een der zwaarste stukken der wijsbegeerte van Kant gegolden (verg. blz. 258), — wel om geen andere reden, dan omdat het eischt, dat over de enkele *voorstelling* der verhouding, waarin ik en het verstand of de begrippen tot een ding en zijne eigenschappen en accidenties staan, tot de *gedachte* moet worden uitgegaan (V : 14; XIII : 354; XV : 512—3).

„Ik .... is het oorspronkelijk identieke, met zich eene en volstrekt bij zich zijnde. Zeg ik Ik, dan is dat de abstrakte verhouding tot zich zelf, en wat in deze eenheid wordt gesteld, ... wordt daardoor aangetast en daarin veranderd. Ik is zoo als 't ware de smeltkroes en het vuur, waardoor de .... veelheid verteerd en tot eenheid wordt herleid. Dit is het dan, wat Kant zuivere apperceptie noemt (Enc. § 42. Toev.). Zoo rechtvaardigt hij de op Kant volgende wijsbegeerte.

Fichte „stelde het Ik als volstrekt princiep op, zoodat daaruit, uit de tegelijk onmiddellijke zekerheid van zich zelf, alle inhoud van het heelal als produkt moest worden voorgesteld: de rede is daarom volgens Fichte in zichzelf synthese van het begrip en de werkelijkheid .... Dit begrip, dat onmiddellijk werkelijkheid, en deze werkelijkheid, die onmiddellijk haar begrip is, en *wel zoo, dat niet een derde gedachte boven deze eenheid is*, noch dat het eene onmiddellijke eenheid is, die het onderscheid, de scheiding niet aan zich had, is Ik; het is dit op zich zelf zich onderscheiden van tegengestelden" (XV : 555—6; verg. hier blz. 304). „Doch al is Ik=Ik volstrekt princiep der spekulatie,... deze identiteit wordt door het stélsel niet aangetoond" (I : 204).

Schellings „stelsel is nu de laatste belangwekkende, ware gedaante der wijsbegeerte. Ten eerste is bij Schelling de idee zelf er uit te lichten, dat hij het ware als het concrete heeft opgevat, als de *eenheid van het subjektieve en objektieve.* Zoo is de hoofdzaak in de wijsbegeerte van Schelling, dat het daarin om dezen spekulatieven inhoud is te doen, die *als inhoud*, *de inhoud* is, *waarom het naar de geheele geschiedenis der wijsbegeerte is te doen geweest. Het vrij voor zich zijnde, niet abstrakte, maar in zich konkrete denken begrijpt zich in zich als intellektueel-werkelijke wereld.* Het tweede groote van Schelling is, in de natuur de vormen van den geest te hebben aangetoond. Electriciteit, magnetisme enz. zijn voor hem slechts uiterlijke wijzen der idee. Het gebrek is, dat de totaliteit dezer bepalingen niet als door het begrip in zich noodzakelijk bewezen en ontwikkeld zijn" (XVI : 613—4; XV : 606).

Het is Hegel nu, die èn het ware in het Ik van Fichte èn het ware in Schellings absolute identiteit herkent in het denken: het Ik is nl. het subjekt, dat zich zelf tot objekt stelt, en daardoor eerst Ik wordt; de absolute identiteit van Schelling is het rustende substantieele ware, dat niet tot zélfonderscheidingen komt (verg. XV : 367); „de *idee* echter bewijst zich als het volstrekt met zich identieke denken, en dit tegelijk als de werkzaamheid zich zelf, om voor zich te zijn, tegenover zich te stellen en in dit andere slechts bij zich zelf te zijn" (Enc. § 18; XIII : 122; Rtph. ed. Boll. 131; Rel. phil. ed. Boll. 40, 231—2, 561); „alles, wat in den hemel en op aarde geschiedt, — eeuwig geschiedt, — het leven Gods en alles wat in den tijd wordt gedaan, streeft slechts daarheen, dat de geest zich wete, zich zelf voorwerpelijk make, zich vinde, voor zichzelf worde, zich met zich samensluite; hij is verdubbeling, vervreemding, maar om zich zelf te kunnen vinden, om tot zich zelf te kunnen komen" (XIII : 36; verg. XV : 618).

Over dit „denken" van Hegel is een zee van onzin uitgeplast door lui, die 't niet noodig vonden om eerst eens te weten wat een wijsgeer met zijn woorden bedoelt: Hegel had echter die niet zeer diepzinnige opmerkingen reeds alle ondervangen. Wat zegt Hegel?

„Wanneer van 't denken sprake is, moet men het eindige, slechts verstandige denken, van het oneindige, redelijke onderscheiden" (Enc. § 28 Toev.).

„Plato.... begreep het princiep van Sokrates, dat het wezen in het bewustzijn is, in zijne waarheid, doordat volgens hem in de gedachte en alle realiteit, de gedachte is; *niet de eenzijdige gedachte*, of in den zin van het slechte idealisme, volgens hetwelk de gedachte weer ter eene zijde treedt, en zich als *bewuste* gedachte begrijpt en zich tegenover de realiteit stelt, maar de gedachte die in eene eenheid zoowel realiteit als denkleer is" (XIV: 147).

Het gaat wat tegen de vleug van een objektief denken te spreken, zegt men, en daaraan heeft men gelijk. Dat is evenwel een eigenaardigheid van de heele wijsbegeerte: het is een andere wereld, en wie dit alleen maar bij „denken" weet op te merken, is nog niet ver; want er is geen woord in de wijsbegeerte, of 't heeft een dieperen zin dan 't woord van 't dagelijksch leven. Wanneer daarom een hoogleeraar in de wijsbegeerte in dit tijdschrift eens heeft kunnen vertellen, dat „hij had bemerkt, dat in het gewone leven de Jong-hegelianen op geheel dezelfde wijze redeneeren als andere menschen, en op dezen grond alleen reeds „vermoedt" (!) dat zij met de door hen beweerde vereenigbaarheid van tegenstrijdige oordeelen iets anders bedoelen dan in de gewone taal mede wordt bedoeld, en zich *daarom* veroorlooft, te(n) hunnen aanzien over te gaan tot de orde van den dag", — dan is de naiveteit van dat „daarom" kostelijk, en komt later onder de anekdoten, wanneer

eens de wijsbegeerte als wetenschap wordt onderwezen.

Hegel weet zeer goed, dat een steen niet denkt, of uit hersenspinsels bestaat; hij weet ook heel goed, dat als ik een steen denk, daarom nog geen steen voor me staat, of ik zelf een steen ben: dergelijke krankzinnigheden heeft de wijsgeer niet bedoeld. (Wat 'n tijd, waarin zoo iets nog in ernst moet worden tegengesproken! En wat 'n „wijsgeeren," die met dergelijk gebazel lauweren verwerven!)

„De dingen in de natuur denken niet, en zijn geene voorstellingen of gedachten" (Enc. § 246. Toev.).

Hoe is dan onze verhouding tegenover de dingen?

We weten, dat we door nadenken het ware van de dingen krijgen, het algemeene; zoo is reeds de wetenschap op 't algemeene uit: niet ieder vallend vóórwerp, maar de val*wet*ten gaan de natuurkunde aan. Dit algemeene, dat het ware aan de dingen is, is alleen in 't denken, en omdat dus „het inwendige der natuur niets anders dan het algemeene is, zijn we, wanneer we gedachten hebben, in dit inwendige der natuur bij ons zelf." (Enc. 246 Toev. tegen het eind) terwijl „de objektiviteit.... als 't ware een omhulsel (is), waaronder het begrip verborgen ligt" (Enc. § 212 Toev.).

Denk ik, dan begeef ik me in de algemeenheid, en *ik* moet bij waar denken ook 't algemeene zijn: „de gedachte.... verwijdert alle bijzondere belangen en neigingen" (Enc. § 19, 2e Toev.); „terwijl ik denk, geef ik mijn subjektieve bijzonderheid op, verdiep ik me in de zááK, laat het denken voor zich begaan, en ik denk slecht, wanneer ik van het mijne er wat bij doe" (Enc. § 24, 2e Toev.); „het denken is naar den inhoud inzooverre slechts waar, als het in de *zaak* is verdiept, en naar den vorm niet een bijzonder zijn of doen van het subjekt, maar juist dit is, dat het bewustzijn zich als abstrakt Ik als van alle particulariteit van

andere eigenschappen, toestanden enz. bevrijd verhoudt en slechts het algemeene doet, waarin het met alle individuen identiek is" (Enc. § 23; Rtph. CLXXXIX).

„Bij de gedachte óver de zaak, nádenkend, ben ik subjektief, heb míjne gedachten daarover; de zaak denkend, de gedachte daarvan denkend, is de betrekking van mij als bijzondere tegenover de zaak weggenomen, en ik verhoud me objektief. Ik heb daarin afstand gedaan van mij als dezen naar zijne bijzonderheid en ben iets algemeens. Dit en denken, dat het algemeene mijn objekt is, is hetzelfde; ik zie hier actualiter, realiter van mij zelf af." (Rel. phil. ed. Boll. 164; verg. 158).

„De gedachten kunnen naar deze bepalingen *objektieve gedachten* worden genoemd" (Enc. § 23).

„Bij νοῦς moeten we niet de *subjektieve* gedachte voorstellen; wij denken bij het denken dadelijk aan òns denken, zooals het in het *bewustzijn* is. Hier is daarentegen de geheel objektieve gedachte bedoeld, het werkzame verstand: gelijk wij zeggen, dat er rede in de wereld is, of zooals wij van soorten in de natuur spreken, die het algemeene zijn. De sóórt dier is het substantiëele van den hond, hij zelf is dit; de wetten der natuur zijn zelf haar immanent wezen. De natuur is niet van buiten gemaakt, zooals de menschen een tafel maken; die is ook verstandig gemaakt, maar door een buiten het hout staand verstand.... De νοῦς is dus níet een denkend wezen daarbuiten dat de wereld heeft ingericht; daarmede ware de gedachte van Anaxagoras geheel bedorven" (XIII : 356).

„Wanneer men zegt, dat de gedachte, als objectieve gedachte, het binnenste der wereld is kan het schijnen, alsof daarmede aan de natuurlijke dingen bewustzijn zou worden toegeschreven. We voelen er een tegenstribbelen tegen, de innerlijke werkzaamheid der dingen als denken op te vatten,

omdat we zeggen, dat de mensch zich door het denken van het natuurlijke onderscheidt. We moesten daarom van de natuur als van een stelsel van de bewustelooze gedachte spreken, als van een intelligentie, die, zooals Schelling zegt, een versteende is. *In plaats van de uitdrukking „gedachte" te gebruiken, is het daarom, om misverstanden te vermijden, beter, „denkbepalingen" te zeggen.* Het logische is.... als een stelsel van denkbepalingen in 't algemeen op te zoeken, bij welke de tegenstelling van het subjektieve en het objektieve (in haar gewone beteekenis) wegvalt" (Enc. § 24. 1e Toev.).

Zoo bemoeien we ons in de wijsbegeerte niet meer met dingen, maar met het wézen, het begrip der dingen (III: 15): de *záák*, zooals Hegel 't terecht noemt.

Daarom luidt het Enc. § 41 2e Toev.: „de ware objektiviteit van het denken is deze, dat de gedachten niet alleen ónze gedachten, maar tegelijk het „aan-zich" der dingen en van het voorwerpelijke in 't algemeen zijn (verg. I: 184; III: 33); en in III: 15: de zaak is voor ons niets anders dan onze begrippen daarvan"; en in Rel. phil. 29: „de rede is zelf de zaak, de geest"; en III: 19: „Met deze invoering van den inhoud in de logische beschouwing zijn het niet de dingen, maar de zaak, het begrip der dingen, dat objekt wordt."

Wanneer we maar eenmaal hebben ingezien, dat het denken niet vreemd staat tegenover de natuur, kunnen we inzien, dat ook het subjektieve accent dat op 't woord „denken" ligt, zijn recht heeft; daarvoor was Kant er geweest:

„Dit is de spekulatieve wijsbegeerte.... alle objekten denkend te beschouwen en in gedachten te veranderen, zoodat, terwijl ze als gedachten zijn, zij in hunne waarheid zijn. *Dat beteekent echter niet, dat de dingen der natuur daarom zelf denkend zijn; maar zooals ze subjektief door*

mij gedacht zijn, is daarom mijn gedachte ook het begrip der zaak, dat dus hare op en voor zich zijnde substantie vormt" (XIV : 296); en XIV : 4:

„Bij het philosopheeren komt het in 't algemeen daarop aan, dat, hoewel het Ik het stellende is, toch de gestelde inhoud van het gedachte het op-en-voor-zich zijnde objekt is."

Zoo kunnen we de ware wijsgeerige houding krijgen: „Hoe meer de mensch in 't redelijke denken de zaak zelf in zich laat heerschen, zich als een algemeen bewustzijn verhoudt, zijne rede niet in den zin van iets bijzonders zoekt, des te minder zal ze in .... de tegenstelling vallen; want zij, de rede, is zelf de zaak, de geest" (Rel. phil. ed. Boll. 29).

Had Kant gesproken van de intelligibele vrijheid, Fichte het wezen der wijsbegeerte als vrijheid bepaald, Schelling gezegd, dat „het eerste en het laatste woord der wijsbegeerte vrijheid" was, — Hegels stelsel is het *stelsel der vrijheid:*

„Zoo is de geest zuiver bij zich zelf en daarmede vrij, want de vrijheid is .... dit, in zijn andere bij zich te zijn, van zich af te hangen, het bepalende van zich zelf te zijn. Vrijheid is slechts daar, waar niets anders voor mij is, dat ik niet zelf ben" (Enc. § 24, 2e Toev.; § 23) ... „Het denken .... is bij zich zelf, verhoudt zich tot zich zelf en heeft zich zelf tot objekt. Ik, het denken, is daarom oneindig, omdat het zich in het denken tot een objekt verhoudt, dat het zelf is. Het denken als zoodanig in zijne zuiverheid heeft dus geene beperking in zich" (Enc. § 28 Toev.; verg. I : 184; Enc. § 14).

Nu was er bij Fichte, ondanks zijne waarschuwing, aanleiding geweest, zijn Ik verkeerd op te vatten, het was feitelijk het alleronbekendste, dat alleen voor den bevoorrechte in de intellektueele aanschouwing werd geopenbaard;

bij Schelling werd nog veel hooger boven de hoofden der gewone stervelingen de baan van 't absolute beschreven. Ze konden schelden en zich uitverkoren voelen, maar hadden voor 't eerste geen recht, daar ze geen weg konden toonen aan den goedwillige. Het is evenwel iets, dat wee maakt, wanneer men ziet, dat op ontwikkeling bogende menschen op een wijsgeer durven aanstuiven, zonder hem te hebben gehoord; want Hegel heeft niet alleen gezégd, dat de wijsbegeerte, als de wétenschap van het denken, voor ieder waar mensch leerbaar was, maar heeft zelf den weg gebaand in de Phaenomenologie, waar hij zich eerst op 't standpunt plaatst van den gewonen mensch, en dezen, wanneer hij wil denken, brengt tot waar hij komt in het element der wijsheid.

En wie, wie van die „respectabele'' bestrijders toont, dat hij in staat is hierop een kritiek te leveren, die van eenig begrip getuigt, wie? Liever zal men, — een kind van onzen tijd, dat zijn vluchtigen waan voor eeuwige waarheden van de Godheid wil laten doorgaan, — kleingeloovig drenzen „over het wereldverloop, dat onaandoenlijk voor *ónze smarten* en *vreugden* voortwentelt als een *harte*loos raderwerk," „over het feit, dat de mensch zich menigmaal het hem *rechtmatig* toekomend aandeel in 's *levens bezit* en *genot* onthouden ziet", en met zoo'n troebel, door het Christendom nog te verklaren gemoed opkomen tegen wat men niet kent in naam van een half gekenden „onredelijken" God, alsof niet „het volmaakte reeds is gekomen" in den Geest, maar ons nog als „verdiept" Christendom (?) in een nieuw evangelie zou kunnen worden gebracht door een verward brein als .... Eucken!!

Hegel heeft, om het verborgene in Kant te leeren kennen, de Kritiek der oordeelskracht als een geschikte *inleiding* beschouwd, omdat Kant daarin de voorstelling, ja zelfs de

gedáchte der idee heeft uitgesproken (Verg. Enc. § 55). Schiller is daardoor Kants subjectivisme te boven gekomen, en ook Hegel zelf heeft zich hieraan opgewerkt.

Bij Fichte was er géén inleiding: „zooals deze verheffing tot het Ik zoo onmiddelijk is geeischt is ze een subjektief postulaat; om als waren eisch zich te bewijzen, moest de voortbeweging van het konkrete Ik van het onmiddellijke bewustzijn tot het zuivere weten daarvan zelf, door zijne eigen noodwendigheid, zijn aangetoond en geleverd. Zonder deze objektieve beweging verschijnt het zuivere weten, ook als de *intellektueele aanschouwing* bepaald, als een willekeurig standpunt, of zelfs als een der empirische toestanden van het bewustzijn, met betrekking waarop het daarop aankomt, of de een het in zich vindt of te voorschijn kan roepen, een ander echter niet" (III : 67).

Hier hooren we, hoe hij een bewering van het hebben van het ware in de intellektueele aanschouwing voor eene willekeurigheid verklaart, al zal hij ook, zooals we straks zullen zien, ons zeggen, wát die intellektueele aanschouwing in waarheid is. Daar zijn heele werk gericht is tegen wijsheid zonder wetenschappelijkheid, wordt men hier verwezen naar de voorrede tot de Phaenomenologie, waar hij, gelijk in de „geschiedenis der wijsbegeerte" (XV : 616) 't heeft over wijsgeeren, die met het ware beginnen, als uit een pistool (verg. III : 56), en denke aan zinnen als: „de intellektueele aanschouwing is wel de geweldadige afwijzing van het bemiddelen, en van de bewijzende, uiterlijke reflexie" (III : 69).

Hij zal Schellings naam daarbij niet noemen, of dan nog met grooten eerbied: de Schellingianen worden echter hard aangepakt.

Tegenover Schelling echter is Hegels opvatting:

„Het zuivere zich zelf kennen in het volstrekte anderszijn,

deze aether als zoodanig is de grond en bodem der wetenschap of van het weten in 't algemeen. Het begin der wijsbegeerte doet de vooronderstelling of den eisch, dat het bewustzijn zich in dit element bevinde .... De wetenschap verlangt van hare zijde van het zelfbewustzijn, dat het zich in dezen aether hebbe verheven, om met en in haar te kunnen leven, en te leven. *Omgekeerd heeft het individu het recht te eischen, dat de wetenschap hem den ladder ten minste tot dit standpunt reike*, voor hem in zich zelf dat aanwijze" (II : 20; verg. Enc. § 25; III : 57).

„Eerst wat volkomen is bepaald, is tegelijk exoterisch, begrijpelijk en geschikt, om geleerd en aller eigendom te zijn. *De verstandige vorm der wetenschap is de aan allen aangeboden en voor allen gelijk gemaakte weg tot haar*, en door het verstand tot het redelijk weten te geraken is de rechtmatige eisch van het bewustzijn, dat tot de wetenschap toetreedt; want .... het verstandelijke is het reeds bekende en het gemeenschappelijke van de wetenschap en het onwetenschappelijke bewustzijn, waardoor dit onmiddellijk in 't eerste vermag binnen te treden" (V : 11).

„Dit worden van de wetenschap in 't algemeen, of van het weten, is het, wat deze Phaenomenologie des geestes vertoont. Het weten, zooals het eerst is, of de onmiddellijke geest is het geestelooze, het zintuigelijke bewustzijn. Om nu eigenlijk weten te worden, of het element der wetenschap, dat haar zuivere begrip zelf is, te verwekken, heeft het zich door (dezen) langen weg heen te werken" (II : 21; verg. III : 31, 32; XI : 109).

Op deze wijze kan de wijsbegeerte zich doen gelden. Daarom hoopt Hegel, dat deze Phaenomenologie, die de wijsheid wetenschappelijk maakt, zich door de innerlijke waarheid der zaak ingang zal weten te verschaffen (Verg. II : 55).

Nu, een eeuw na het verschijnen, zijn er, en komen er „inleidingen" bij de vleet, die echter, in plaats van propylaeën tot den tempel, benauwde slopjes zijn met perspectief op een uitdragerij, waarin een stakker zich te midden van allerlei vodden den koning te rijk waant.

Het *ding-op-zich-zelf* van Kant heeft het hier eindelijk afgelegd. Bij Fichte was het reeds gaan slinken, bij Schelling was het verneveld tot een waas over het heele stelsel, bij Hegel is het doorzien als de onwerkelijke abstraktie van het totaal leeggemaakte denken in zelf-objectiveering.

Wat er in dat „aan-zich" aan waarheid stak, is evenwel niet verloren gegaan: Hegel bewaart ook den term, maar legt er zin in, of haalt er den zin uit, die nu niet willekeurig, zooals bij Kant, tot eene kategorie: het ding, wordt beperkt, maar bij alle kategorieën van toepassing blijft. Zoo is de geheele wijsbegeerte van Hegel de ontwikkeling van dit „aan-zich."

„Voornamelijk eerst in den nieuwen tijd [is] twijfel opgewekt en het onderscheid vastgehouden tusschen dat, wat de produkten van ons denken en wat de dingen op zich zelf zijn. Men heeft gezegd, dat dat op-zich-zelf der dingen iets heel anders is, dan dat, wat wij er van maken. Het standpunt van dit gescheiden zijn is vooral door de kritische wijsbegeerte geldend gemaakt" (Enc. § 22 Toev.; XIV: 76—7.)

„Wanneer de wijsbegeerte van Kant de verhouding van deze drie termen zoo verstaat, dat wij de gedachten tusschen ons en tusschen de dingen als midden stellen in dien zin, dat dit midden ons van de dingen veeleer afsluit, in plaats van ons daarmede saam te sluiten, is tegenover deze beschouwingswijze de eenvoudige opmerking te stellen, dat juist deze dingen, die aan de andere zijde van de zich

daarop betrekkende gedachten op het andere uiterste moeten staan, gedáchtedingen, en als geheel onbepaalde, slechts één gedachteding (het zoogen. ding-op-zich-zelf) der leege abstraktie zelf zijn" (III : 15; verg. I : 158).

„Er kan worden opgemerkt, dat zich hier de beteekenis van het ding-op-zich-zelf aanbiedt, dat een zeer eenvoudige abstraktie is, maar een tijd lang een zeer gewichtige bepaaldheid, als 't ware iets voornaams, zooals ook de zin, dat we niet weten, wat de dingen op-zich-zelf zijn, een veel geldende waarheid was. De dingen heeten op zich zelf, in zoo verre van alle zijn voor 't andere wordt geabstraheerd, dat in 't algemeen wil zeggen, in zooverre ze zonder álle bepaaldheid, als nietsen worden gedacht. In dezen zin kan men zeer zeker niet weten, *wát* het ding-op-zich-zelf is. Want de vraag: Wat? verlangt, dat bepálingen worden aangegeven; terwijl echter de dingen, van welke verlangd wordt ze aan te geven, te gelijk dingen-op-zich-zelf moeten zijn, d. w. z. juist zónder bepalingen, is in de vraag op gedachtelooze wijze de onmogelijkheid der beantwoording gelegd, of men geeft een onzinnig antwoord" (III : 120—1; verg. Enc. § 124, en Toev.; § 44; I : 56—8).

Het ding-op-zich-zelf komt dus alleen voor bij 't subjektieve, eindige denken, dat *theoretisch* als subjekt staat tegenover een vast objekt; in de *praktijk* echter zal het zich zelf reeds weerleggen (Verg. Enc. § 246 Toev.). Hegels denken is evenwel *geen* abstrakt denken: abstracties zijn onwerkelijkheden en zijn stelsel van kategorieën is de ziel der werkelijkheid: het is niet alleen ons denken, maar tegelijk de záák of het begrip der dingen. Hier heeft „binnen" en „buiten" geen zin meer: wel kan men spreken van „buiten" het denken, doch dit is weer een gedachte, de gedáchte van het buiten het denken, die als gedáchte weer eigen verbijzondering van het denken of kategorie is (Verg. XV : 321, 522).

Nu heeft Hegel ook 't „an-sich", maar verstaat daaronder wat beters dan 'n Kantiaansche abstraktie, n. l. den aanleg, de kiem: iets is aan zich, waar het nog onontwikkeld is; nog niet vóór zich is geworden, zich heeft gestéld. Zoo is ieder begrip het aan-zich van het daaruit zich ontwikkelende volgende. Wat zoo aan-zich is, is, ook anders uitgedrukt, nog *in zijn begrip*, nog niet *reëel* geworden.

„Om te begrijpen, wat ontwikkeling is, moeten tweeërlei — om zoo te zeggen — toestanden worden onderscheiden; de eene is dat, wat als aanleg, vermogen, *het aan-zich* (*zooals ik het noem*), potentia, *δύναμις* is bekend; de tweede bepaling is het voor-zich zijn, de werkelijkheid (actus, *ἐνέργεια*).... Alle kennen en leeren, de wetenschap en zelfs het handelen beoogt verder niets, dan dat, wat *innerlijk of aan zich* is, uit zich te halen, en dus zich objectief te worden" (XIII: 33—4); „naar zijn *begrip* of zijn *aan zich*" (Rtph. ed. Boll. 65): „omdat het ware slechts de idee is.. . heeft men, wanneer men een objekt of bepaaldheid slechts zooals het op zich zelf of in 't begrip is, heeft begrepen, het nog niet in zijn waarheid...; het kind is de mensch aan zich" (Rtph. 18) „„aan zich" — „gesteld": een onderscheid .... *slechts* der *dialektische* ontwikkeling (III: 122; verg. Rtph. 16, 19, 27—8; III: 61, 68; Enc. § 71 Noot; § 96 Toev.; § 124 Toev.; Rel. phil. 54, 108, 200, 213, 219, 311, 315, 326; XV: 502, 506).

Zoo staat nu het (ding) aan-zich van Kant tot het „aan „zich" van Hegel als iets ondoorziens tot een inzicht, en met klaar begrip van de zaak kon Hegel zeggen: .... wat het ding op zich zelf in waarheid is, daarvan is de logika de voordracht, waarbij onder aan-zich iets beters dan de abstraktie wordt verstaan, n. l. wat iets *in zijn begrip* is; dit echter is konkreet in zich, als begrip volstrekt begrijpelijk, en als bepaald en als samenhang van zijne bepaald-

heden in zich, kenbaar" (III : 121). Wie wijs is, laat nu verder Kantianen tobben over, — of wanneer het theologen zijn, wier theologie wormstekerig is geworden, dezen afgoderij plegen met, eigen wanbegrip: wel is er voor hem zoo iets als 'n ding-op-zich-zelf, maar als eene onwerkelijke abstraktie, die overal voor den dag moet komen, waar de opzet verkeerd is: men mag dan „idee" roepen, zoo hard men wil.

Kant had het stelsel voorspeld, niet geleverd; over de *methode* had hij opgemerkt dat die der wiskunde voor de wijsbegeerte niet deugde en in onbewuste redelijkheid had hij reeds den vinger gelegd op de ware methode in zijne aanmerkingen bij de lijst der kategorieën, terwijl hij, zonder er zich of anderen rekenschap van te geven, bij zijn indeelingen al eene deeling in drieën had toegepast; Fichte beproeft het stelsel te geven en past daarbij met inzicht de methode toe, waarop Kant had geduid, en is daardoor de wegbereider voor Hegel, die ook nog de onzuiverheden die aan Fichte's arbeid kleefden, heeft doen verdwijnen. Stond Fichte's methode nog half *buiten* de zaak, de methode van de waarheid is zonder den inhoud een abstraktie: ze is integendeel de ontplooide inhoud.

„Terwijl Kant de diepzinnige opmerking van synthetische grondstellingen a priori heeft opgesteld, en als haar wortel de eenheid van het zelfbewustzijn als de identiteit van het begrip met zichzelf, heeft ingezien, neemt hij toch den *bepaalden* samenhang, de verhoudingsbegrippen en synthetische grondstellingen zelf, uit de formeele logika als gegeven op: de deduktie daarvan had het weergeven van den overgang van gene enkelvoudige eenheid van het zelfbewustzijn in deze hare bepalingen en onderscheidingen moeten zijn; maar het aantoonen van dit waar synthetisch voortgaan, van het zichzelf voortbrengend begrip, heeft Kant

zich bespaard te leveren" (V : 273; verg. XVI : 109). —

„Zooals bekend is heeft de wijsbegeerte van Kant het zich met het opsporen der kategorieën zeer gemakkelijk gemakkelijk gemaakt. Ik, de eenheid van het zelfbewustzijn, is geheel abstrakt en volmaakt onbepaald; hoe is dus tot de bepalingen van het Ik, de kategorieën, te komen? Gelukkig bevinden zich in de gewone logika de verschillende soorten van het oordeel reeds empirisch opgegeven. Want oordeelen is denken van een bepaald objekt. De verschillende reeds gereed opgestelde oordeelsvormen leveren dus de verschillende bepalingen van het denken" (Enc. § 42; verg. V : 51). —

Zoo bleef Kant in de praktijk bij een dood schematisme, op 't oogenblik dat hij 't ware óók uitsprak: Fichte betrad beslist den aangewezen, onbekenden, doch juisten weg.

„Terwijl in de wijsbegeerte van Kant eerst slechts op formeele wijze het princiep is opgesteld, dat het denken zich uit zich zelf bepale, het „hoe" en „in hoeverre" van deze zelfbepaling van het denken door Kant echter nog niet is aangetoond, is het daarentegen Fichte, die dit gebrek heeft ingezien, en terwijl hij den eisch van eene deduktie heeft uitgesproken, meteen de poging heeft gedaan, een zoodanige ook werkelijk te leveren. De wijsbegeerte van Fichte maakt het Ik tot uitgangspunt van de ontwikkeling der wijsbegeerte en de kategorieën moeten zich als het resultaat van zijne werkzaamheid aanbieden. Maar het Ik verschijnt hier niet in waarheid als vrije, spontane werkzaamheid" (Enc. § 60 2e Toev.; verg. § 42).

„Het consequent doorgezette transscendentale idealisme heeft de nietigheid van het door de kritische wijsbegeerte nog overgelaten spook van het-ding-op-zich-zelf, van deze abstrakte van allen inhoud afgescheiden schim, ingezien, en het doel gehad het geheel te vernietigen. Ook begon

deze wijsbegeerte de rede uit zich zelf hare bepalingen te laten voortbrengen. Maar de subjectieve houding van deze proef liet hem niet toe tot voleinding komen. In 't vervolg is deze houding en daarmede ook dat begin en de uitwerking van de zuivere wetenschap opgegeven" (III : 30, verg. 65—7). Fichte's werk „is de eerste redelijke poging in de wereld, de kategorieën af te leiden, deze voortgang van eene bepaaldheid tot eene andere is echter slechts analyse van het standpunt van het bewustzijn uit, niet op en voor zich" (XV : 556).

Bij Schelling gaat het klare inzicht in de ontwikkeling van het stelsel en de „afleiding" weer verloren.

„Nader echter deze uitbreiding beschouwd, toont ze zich *niet daardoor tot stand gekomen, dat een en hetzelfde zich zelf verschillend heeft gesteld*, maar ze is de vormlooze herhaling van een en hetzelfde, dat slechts op het verschillende materiaal van buiten is aangewend; en een langwijligen schijn van verschil verkrijgt. De voor zich wel ware idee blijft in werkelijkheid maar altijd bij haar begin staan, wanneer de ontwikkeling in niets dan zulk eene herhaling van dezelfde formule bestaat.... Daarbij beweert het, dat deze eentonigheid en de abstrakte algemeenheid het volstrekte is; het verzekert, wanneer men daarin niet bevredigd is, dat dat eene ongeschiktheid is om het volstrekte standpunt te bemachtigen en zich daarop te handhaven enz. enz. Dit eene weten, dat in het volstrekte alles gelijk is, tegenover de onderscheidende en vervulde of vervulling zoekende en eischende kennis te stellen, — of zijn absolute voor de nacht uit te geven, waarin, gelijk men pleegt te zeggen, alle katjes grauw zijn, is de naiveteit van de leegheid van inzicht. Het formalisme, dat door de philosophie van den nieuweren tijd is aangeklaagd en gesmaad, en dat zich in haar zelf weer ontwikkelde, zal uit de wetenschap niet

verdwijnen, dan wanneer het inzicht der absolute werkelijkheid zich over zijne natuur volkomen duidelijk is geworden" (V : 13).

Het geheel is dan het ware; het ware staat niet aan het begin, als *princiep*, zoodat de uitwerking een daaruit vloeiend gevolg is, en komt evenmin aan het eind, als *resultaat*, alsof de uitwerking een middel was tot het doel: het ware is overal en niet beperkt tot iets bepaalds. Het heeft dus geene bijzondere principes of resultaten.

„Het dogmatisme der wijze van denken in het weten en in de studie der wijsbegeerte is niets anders, dan de meening, dat het ware bestaat in een zin, die een vast resultaat is, of ook onmiddellijk wordt geweten" (II : 35; verg. XIV : 508, XIII : 48, V : 5); „de zaak is niet in haar doel uitgeput, maar in hare uitwerking" (II : 5; V : 324); „de idee komt niet aan 't eind als 't ware" (XIII : 370).

„Hol deklameeren kan men zeker over de absolute idee, in de lengte en in de breedte; de ware inhoud is intusschen geen andere dan het geheele stelsel.... *Het belang ligt in de geheele beweging.* Als de mensch zijn leven besluit, kan hem het eind als zeer beperkt toeschijnen, maar de geheele loop van het leven is het, die daarin is saamgevat. Zoo is dan de inhoud van de absolute idee de geheele uitbreiding die we tot nu (= de geheele encyclopaedie) voor ons hadden. *Het laatste is het inzicht, dat de geheele ontvouwing den inhoud en het belang uitmaakt.* Verder is dit de wijsgeerige beschouwingswijze, dat alles, wat op zich zelf genomen, als iets beperkts verschijnt, daardoor zijne waardij verkrijgt, dat het tot het geheel behoort en moment der idee is" (Enc. § 237 Toev.).

Wanneer nu het geheel voor ons van belang is, en dit geheel niet eene eenheid, en ook geene veelheid van buiten elkaar bestaande bepaaldheden is, maar het eene, dat alle

bijzonderheden als zijne verbijzonderingen herkent, eene veeleenigheid dus, dan hebben we die eenheid in hare konkreetheid te leeren kennen.

„Het wezenlijkste is dus veeleer, in te zien, dat de eene waarheid niet iets slechts enkelvoudigs, maar eene in zich bepaalde gedachte is" (XIII:32).

„dit mag nog worden herinnerd, dat, terwijl de wijsbegeerte het zeer zeker met de eenheid, maar niet met de abstrakte eenheid, de enkele identiteit, en het leege absolute, maar met de konkrete eenheid (het begrip) te doen, en in haar geheele verloop geheel alleen daarmede het te doen heeft, — dat iedere trap van den voortgang eene eigenaardige bepaling van deze konkrete eenheid is.... Van hen nu, die over de wijsbegeerte oordeelen en zich over haar uiten willen, ware te verlangen, dat ze zich met die bepalingen der eenheid inlieten, en zich voor de kennis daarvan moeite gaven, ten minste zooveel wisten, dat deze bepaaldheden eene groote veelheid, en dat er een groot onderling verschil is. Ze toonen echter zoo weinig een inzicht hierin, en nog minder een zich daarvoor moeite geven dat ze veeleer, zoodra ze eenheid — en de verhouding bevat dadelijk eenheid — hooren, bij de geheel abstrakte, onbepaalde eenheid blijven staan, en van dat, waarin alle belang valt, nl. *de wijze der bepaaldheid der eenheid,* abstraheeren" (Enc. § 573 tegen het eind). —

Uit het hierboven gezegde, dat de waarheid niet vooróp gaat, volgt reeds, dat *de methode der wiskunde*, die met axiomata en definities beginnende, volgens de identiteit voortgaande voortdurend tot iets anders komt, *voor de philosophie te simpel* is.

Reeds Kant had dat zeer duidelijk gezegd (verg. hier blz. 270—4), en Fichte had de juistheid daarvan ingezien. Dit was echter ontgaan aan Schelling, welke nog weer eens,

alsof Kant er niet ware geweest, deze armoedige methode heeft toegepast, en behalve op Leibnitz past 't ook op Schelling, wanneer Hegel in III : 38 zegt: „Spinoza, Wolf en *anderen* hebben zich laten verleiden .... den uiterlijken gang der begriplooze quantiteit tot den gang van het begrip te maken, wat op en voor zich zelf tegenstrijdig is."

Hegel is ook hierin de voleindiger geweest van Kant.

„De mathematische methode houdt men, ter wille van hare evidentie, voor de voortreffelijkste; en het is natuurlijk, dat het zelfstandige, weer opkomende weten eerst op dezen vorm is gekomen, waaraan het zulk een schitterend voorbeeld zag: ze is echter voor spekulatieven inhoud onbruikbaar, en slechts bij eindige verstandswetenschappen op hare plaats" (XV : 363).

„Het schitterende voorbeeld van de synthetische methode is de meetkundige wetenschap, — maar onpassenderwijze is ze ook op andere wetenschappen, zelfs op de wijsbegeerte aangewend .... Men heeft in nieuwere tijden genoeg van de voortreffelijkheid der geometrie van dezen tijd hooren spreken; — men heeft dit, dat ze zintuigelijke aanschouwing heeft te gronde liggen, voor haar hoogste voortreffelijkheid verklaard, en gemeend dat hare hooge wetenschappelijkheid zichzelf hierop grondt, en dat hare bewijzen op de aanschouwing berusten. Tegen deze platheid is het noodig te herinneren aan de platheid, dat door het *aanschouwen* geene wetenschap tot stand komt, maar alleen door het *denken*. De aanschouwelijkheid, die de geometrie door hare nog zinnelijke stof heeft, geeft haar alleen die zijde der evidentie, die het zintuigelijke in 't algemeen voor den *gedachteloozen* geest heeft. Jammerlijkerwijze daarom heeft men deze zintuigelijkheid van de stof haar als iets hoogs aangerekend, (hoewel) die veeleer de laagte van haar standpunt aanduidt" (V : 303—4; verg. XIII : 27). „De evidentie van

dit gebrekkige kennen, waarop de wiskunde trotsch is, en waarop ze zich ook tegenover de wijsbegeerte verhoovaardigt, berust alleen op de armoede van haar doel (de quantiteit) en de gebrekkigheid van haar stof (ruimte en eenheid), en is daarom van een soort, die de philosophie moet versmaden" (II : 33; verg. II : 29). —

Men begint dus in de wijsbegeerte *niet met definities:*

„de geheele Spinozistische wijsbegeerte is nu reeds in deze definities vervat, die echter over het geheel formeel zijn; in 't algemeen is het gebrekkige van Spinoza, dat hij zoo met definities begint. In de wiskunde laat men het gelden, omdat ze van vooronderstellingen, als punt, lijn enz. uitgaat; in de wijsbegeerte moet de inhoud echter als het op en voor zich ware worden aangezien" (XV : 343; verg. I : 184 vlg.; Voorr. Phaen.; III : 31—1).

Ook *konstrueert* de wijsbegeerte niet, — dus ook niet... a priori:

„In de plaats van het misbruik, dat van het formalisme van deze methoden (der wiskunde) in de wijsbegeerte en in de wetenschappen is gemaakt, is in nieuwere tijden het misbruik met *de zoogenaamde konstruktie* gekomen. Door Kant was de voorstelling in omloop gebracht, dat de wiskunde hare begrippen konstrueerde; dit wilde niets anders zeggen, dan dat ze het met geen begrippen, maar met abstracte bepalingen van zinnelijke aanschouwingen heeft te doen. Zoo is dan het aangeven van zinnelijke uit de waarneming opgenomen bepalingen met voorbijgaan van het begrip, en het verdere formalisme, om wijsgeerige en wetenschappelijke objekten naar een vooropgesteld schema volgens tabellen, maar overigens naar willekeur en goeddunken te klassificeeren, — eene konstructie van begrippen genoemd. Daarbij ligt wel eene duistere voorstelling der idee, van de eenheid van het begrip en de objektiviteit, alsmede dat de idee

konkreet is, op den achtergrond. Maar dat spel van het zoogenaamde konstrueeren is er ver van af, *deze eenheid* te leveren, *welke slechts het begrip als zoodanig is*, en evenmin is het zinnelijk-konkrete der aanschouwing het konkrete der rede en der idee" (Enc. § 231). —

Tot dit „konstrueeren" behoort ook, met wat minder willekeur, de zoogenaamde „drieslag": de stelling, tegenstelling en vereeniging, zooals Fichte hem had toegepast; „hij *verbergt* in zich den absoluten vorm, het begrip."

„buiten de algemeene idee van synthetische oordeelen a priori, eene algemeenheid die aan zich het onderscheid heeft, heeft het instinkt van Kant in de geheele rangschikking, waarin voor hem overal het geheel uiteenvalt, dit naar het, al is het ook geestelooze schema der tripliciteit uitgevoerd; en wel niet alleen in de drie kritieken, maar evenzoo ook in de meeste verdere afdeelingen bij de kategorieën, bij de ideeën der rede enz. Kant heeft dus het rhythme der kennis, der wetenschappelijke beweging, als een algemeen schema voorgeteekend, en overal thesis, antithesis, synthesis opgesteld. Het gebrek der wijsbegeerte van Kant ligt in het uiteenvallen der momenten van den volstrekten vorm" (XV: 551). — „....dat de geheele vorm der methode eene tripliciteit is, is weliswaar slechts de oppervlakkige, uiterlijke zijde van die wijze van het inzicht; een oneindige verdienste der wijsbegeerte van Kant.... Het formalisme heeft zich eveneens meester gemaakt van de tripliciteit, en zich aan het schema gehouden: de oppervlakkige ongepastheid en het kale van het moderne wijsgeerige zoogenaamde *konstrueeren*, dat bestaat in niets, dan dat formeele schema, zonder *begrip* en *immanente* bepaling overal aan te wenden en tot een ordenen te gebruiken.... (V: 334).

„Het is een groot *instinkt van het begrip*, dat Kant zegt:

de eerste kategorie is positief, de tweede de negatieve van de eerste, de derde de synthetische uit beiden. De tripliciteit, de oude vorm der Pythagoraeërs, Neo-Platonici en van den christelijken godsdienst, hoewel ze hier slechts als als een geheel uiterlijk schema weer voorkomt, *verbergt in zich den absoluten vorm, het begrip*" (XV : 514; verg. XIII : 152). „In deze tripliciteit is .... de *kiem* van het speculatieve gelegd" (I : 33).

Wie deze aanhalingen leest, ziet dat de „drieslag" nog niet geeft, wat Hegel wil: de absolute vorm is er in *verborgen*, en het gemakkelijke uiteenvallen in drieën maakt, dat de geest verloren gaat, en men in een dood schematisme en het beschrijven van een skelet der wijsbegeerte vervalt.

Hoe het dan wel wezen moet?

Als Hegel het „beginnen" bespreekt, een kwestie, die bij hem eerst dringend wordt, laat hij zien, hoe een begin, zonder betrekking tot het volgende, oogenblikkelijk een einde is, en „wordt nu toch verder gegaan, wat .... dan slechts op uiterlijke wijze kan geschieden, dan is deze „voortgang" een tweede, nieuw begin. Zoo is Fichte's absoluut principe: „A = A stellen"; het tweede is „tegenstellen"; dit moet deels beperkt, deels onbeperkt zijn. Dit is een voortgaan van de uitwendige overdenking (verg. I : 128, 120 vlg.) .... Wanneer er in het algemeen recht was, voort te gaan, d. i. het eerste begin op te heffen, *dan moest het in dit eerste zelf liggen*, dat iets anders zich daartoe in betrekking kon stellen" (III : 89).

„De synthesis, die het belang uitmaakt, moet niet als eene verbinding van *uiterlijk reeds voorhanden* bepalingen worden genomen, — deels is het zelf om de verwekking van een tweede bij een eerste, om iets bepaalds bij het onbepaalde aanvankelijke te doen, deels echter om de *immanente* synthesis, synthesis à priori". Bijvoorbeeld:

„worden is deze immanente synthesis van het zijn en het niet; maar omdat aan de synthesis de beteekenis van een uitwendig bijeenbrengen van uiterlijk tegenover elkaar voorhandenen 't naast ligt, is terecht de naam synthesis, synthetische eenheid buiten gebruik gesteld" (III : 90; verg. V : 21 en III : 75: „synthetisch of slechts voorstellend").

Kant had het dan ook niet zoo *bedoeld:* de synthesis a priori van het bewustzijn van Kant is .... „als de werkzaamheid van deze eenheid *zich* te ontvouwen en in deze ontplooiing zich zelf te handhaven" (III : 92) gemeend.

De tripliciteit is ook weer een moment, een schijn aan het hoogere begrip *ontwikkeling*, een begrip, waarvan de diepere zin aan het wijsgeerige schellinkje ontgaat: Trendelenburg bv. vond, dat de „kringloop" de „ontwikkeling" te niet deed; — wat voor zijn *voorstellingen* daarvan gelden zal, maar wat hebben die met de philosophie te maken? Bij ontwikkeling nl. hebben we het eene, dat anders wordend voortdurend hetzelfde is, gelijk we dat reeds bij ontwikkeling in de gewone opvatting van 't dagelijksch leven weten.

„Ontwikkeling is eene bekende voorstelling; het is echter het eigenaardige der wijsbegeerte, dat te onderzoeken, wat men anders voor bekend houdt. Wat men onbeziens hanteert en gebruikt .... is juist het onbekende, wanneer men niet wijsgeerig is gevormd" zegt Hegel XIII : 33 en na eene behandeling van „ontwikkeling" in de natuur in eenige bladzijden volgt dan:

„In den *geest* is het nu *anders;* hij is bewustzijn, vrij, omdat in hem begin en einde samenvalt. Gelijk de kiem in de natuur, zoo koncentreert zich ook de *geest*, nadat hij zich tot het andere heeft gemaakt, weer in de eenheid, maar wat „in aanleg" is, wordt voor den géést, en zoo wordt hij voor zichzelf. De vrucht van het nieuwe daarin

vervatte zaad wordt daarentegen niet voor den eersten kiem, maar alleen voor óns; bij den geest zijn beiden niet alleen in aanleg dezelfde natuur, maar het is een voor iets anders zijn, en juist daardoor een voor zich zijn. Dat, waarvoor het andere is, is hetzelfde, als het andere; slechts daardoor is de geest bij zichzelf in zijn andere. De ontwikkeling van den geest bestaat dus hierin, dat dat uiteengaan en zich uiteenleggen daarvan *tegelijk zijn tot zich zelf komen is*" (XIII : 35). —

En zoo vinden we bij Hegel werkelijkheid geworden, wat Kant had zien komen (zie hier vooral 267—7) en helpen voorbereiden: het organische stelsel der idee.

„De idee is zoo, als konkreet in aanleg en zich ontwikkelend, een organisch stelsel, eene totaliteit, dte een rijkdom van trappen en momenten in zich bevat. De wijsbegeerte is nu .... het leeren kennen van deze ontwikkeling. .... Verder gaat deze ontwikkeling niet naar buiten, als in de uiterlijkheid, maar het uiteengaan van de ontwikkeling is even zoo een gaan naar binnen, d. i. de algemeene idee blijft te gronde liggen en blijft het alles omvattende en onveranderlijke. Terwijl het uiteengaan der wijsgeerige idee .... een in zich gaan, een zich in zich verdiepen is, maakt het voortgaan de te voren algemeene onbepaalde idee in zich bepaalder; verdere ontwikkeling dezer idee of hare grootere bepaling is een en hetzelfde .,.. Zoo is de ontwikkelde wijsbegeerte in haar zelf gevormd: het is eene idee in het geheel en in al hare geledingen; gelijk in een levend individu één leven, eene polsslag door alle leden slaat. Alle haar te voorschijn tredende deelen, en de verstelseling daarvan komt uit de eene idee; al deze bijzonderheden zijn in slechts spiegels en afbeeldingen van dit eene leven, ze hebben hare werkelijkheid slechts in deze eenheid, en hare onderscheidene bepaaldheden te zamen zijn zelfs slechts de

uitdrukking der idee.... Zoo is de idee het middelpunt, dat tegelijk omtrek is, de lichtbron, die in al haar expansie niet buiten zich komt, maar praesent en immanent in zich blijft: zoo is ze het stelsel der noodzakelijkheid en haar eigen noodzakelijkheid die daarmede tegelijk hare vrijheid is" (XIII : 40—1). —

Dit nu te leeren kennen en in zich te beleven is het ware inzicht; de rede moet zich in ons ontwikkelen. Hierbij dringt zich dadelijk een vraag op, die men te voren nooit stelselmatig heeft bedacht: de vraag naar het begin (III : 55). Fichte was met het Ik begonnen, Schelling met de intellektueele aanschouwing; Hegel toonde aan, dat én Ik én intellectueele aanschouwing, aan 't begin van het stelsel, niets anders waren dan „zijn": de uitdrukking zonder bemiddeling van het onmiddellijke onbepaalde dat het begin moet zijn.

„In de noodzakelijkheid, of met iets volstrekt zekers, d. i. de zekerheid van zich zelf, of met eene bepaling of aanschouwing van het absolute ware te beginnen, kunnen deze en andere dergelijke vormen daarvoor worden aangezien, dat ze de eerste moeten zijn. Maar terwijl in elk dezer reeds bemiddeling is, zijn ze niet in waarheid de eerste.... Wanneer Ik-Ik, of ook de intellectueele aanschouwing in waarheid slechts als het eerste worden genomen, is het in deze zuivere onmiddellijkheid niet anders dan zijn, evenals het zuivere zijn als niet meer dat abstrakte, maar in zich de bemiddeling bevattende zijn, zuiver denken of aanschouwen is" (Enc. § 88, § 63; XVII : 7).

Dat is het; „denkende aanschouwing" is een aanschouwing die niets aanschouwt, en niets denkt; denken is hier „subjectief" denken, aanschouwen slaat op 't objektieve, intellectueele aanschouwing is de totaal leege identiteit van subjekt en objekt, hunne ononderscheidenheid die tegen-

strijdigheid is: hetzelfde wat de wijsgeer met „zijn" bedoelt (Verg. I: 190; III: 66). — Dit zijn is dus, evenmin als eenig „begrip" een abstráktie, d. w. z. eén *dood* (verstands)-begrip. Een voorganger der gemeente moet niet alleen al heel weinig op de hoogte zijn van het geestesleven van den tijd, maar ook van datgene wat hij met de naïeve vrijmoedigheid van den onwetende durft bespreken, wanneer hij Trendelenburg durft nápraten met: „zijn, 'n abstractie"; „niet-zijn, of „niets" eveneens een abstractie"; „twee beweginglooze begrippen". — De „onbevangen blik" van hem, die hierover redeneert, is de blik van den napratenden weetniet, die vóór dat hij weer pretentieuse referaten houdt, eerst eens begrip van dit „begrip" moet zien te krijgen uit plaatsen als: Enc. § 9, § 164, § 160 Toev., § 162, § 246 Toev., § 143 Toev., III: 15, 20, V: 13, 31, 46, 68, Rel. phil. 52, Rtph. 1, III: 18 vlg. III: 92, 93; I: 173, 193, IV: 3, 4, V: 341, VIII: 65, 70; V: 339.

Die tegenstrijdigheid, die in het „begrip" wordt aangetoond, is het princiep van het levende (Enc. § 81 Toev.) dat in het oplossen der bijzonderheid ze verwekt, *het dialectische* waarvan de noodzakelijkheid te hebben aangetoond „tot Kant's grootste verdiensten" behoort (Verg. III: 41 vlg.).

Voor het ontwikkelen van het stelsel is het nu van het grootste gewicht, het juiste inzicht in deze dialektiek te hebben. Men herinnere zich nu, dat de zuivere wetenschap de bevrijding van het bewustzijn vooronderstelt. Ze bevat de gedachte, in zooverre deze de zaak, of de zaak in aanleg, in zooverre ze evenzeer de zuivere gedachte is (Verg. III: 33). Evenmin als wij nog het vaste objekt tegenover ons hebben, evenmin staan *wij* hier bij de ontwikkeling van het begrip *tegenover* begrippen, die *wij* beschouwen, en dan doen *over*gaan in andere begrippen, die we als 't ware achter onzen rug gereed hebben, maar het begrip denkt

zich in en door ons, en bepaalt *zichzelf* verder, wijl het, *wat we daarvan moeten laten zien, in aanleg* het andere is.

De dialektiek glijdt spoedig uit de sfeer van het denken in die der, de momenten scheidende, voorstelling af, en wordt dan iets uiterlijks; „de ándere dialectiek is echter de *immanente* beschouwing van het objekt: het wordt voor zich genomen, zonder *vooronderstelling*, idee, *„moeten"*, niet naar *uiterlijke* verhoudingen, wetten, gronden; men stelt zich geheel in de *zaak*, beschouwt het object *op zich zelf*, en neemt het naar de *bepalingen*, *die het heeft.*

In deze beschouwing toont *het* dan *van zich zelf* aan, dat het tegengestelde bepalingen bevat, *zich* dus opheft.... De ware dialektiek laat aan haar objekt volstrekt *niets* over: niet zoo, dat het slechts naar eene zijde gebreken toont; maar het lost *zich* naar zijn *geheele* natuur op" (XIII : 286; verg. III : 130; V : 326). —

„Het dialektische moment is het eigen *zichzelf* opheffen van zulke eindige bepalingen en haar overgaan in hare tegengestelde.... Dikwijls is ook de dialektiek verder niets, dan een subjektief schommelstelsel van van 't een naar 't ander gaand geredeneer, waar de inhoud ontbreekt.

.... In haar eigenaardige bepaaldheid is de dialektiek de eigen ware natuur.... van al 't eindige. De *over*denking is eerst het gaan buiten de afgezonderde bepaaldheid en een tot elkaar in betrekking stellen daarvan.... De dialektiek daarentegen is dit *immanente* te buiten gaan, waardoor de eenzijdigheid.... der verstandsbepalingen *zich* als.... hare ontkenning vertoont. Al het eindige is dit, *zich zelf* op te heffen" (Enc. § 81; verg. ook het Toev.).

„Het zijn" bijv. is „wezenlijk dit, zich zelf te bepalen" (Enc. § 107 Toev.); „de geheele voortgang van het philosopheeren.... (is) niets anders dan het stellen van dat-

gene, wat in een begrip reeds vervat is" (Enc. § 88), „te weten, wat men zelf reeds heeft gezegd" (XVII : 9).

„Iets .... is *in aanleg* het andere van zich zelf, en *(wordt* niet door *ons* veranderd, maar) verandert *zich* daarom" (Enc. § 92 Toev. verg. III : 119, Enc. § 135 Toev.).

„De hoogere dialektiek van het begrip is, de bepaling niet slechts als beperking en tegendeel, maar daaruit den positieven inhoud en 'n resultaat te voorschijn te brengen en op te vatten, waardoor ze alleen ontwikkeling en *immanent* voortschrijden is. Deze dialektiek is dan niet *uitwendig* doen van een *subjektief* denken, maar de eigen ziel van den inhoud, die organisch zijne takken en vruchten ontwikkelt. Bij deze ontwikkeling der idee als eigen werkzaamheid harer rede ziet het denken *als het subjectieve* (verg. II : 45) slechts toe, zonder van zijne zijde er iets aan toe te voegen. Iets redelijk beschouwen wil niet zeggen, *van buiten af* aan het objekt eene rede aan te leggen, en het daardoor bewerken, maar het objekt is voor zich zelf redelijk .... De wetenschap heeft slechts de taak dezen *eigen arbeid van de rede der zaak* tot het bewustzijn te brengen" (verg. XV : 598).

Het eindige heft zich nu op, doordat het zich als het met zich zelf in strijd zijnde vertoont; zoo lost het zich op, niet tot het onbepaalde niets, maar wat resulteert bevat het voorgaande, de ontkenning is bepáálde ontkenning. Het stellen van deze ontkenning is echter het wekken van een nieuw begrip, dat beide in zich heeft opgenomen. Dit in te zien is het wezenlijke voor den voortgang der wetenschap:

„Het verstand bepaalt, en houdt de bepaling vast; de rede is ontkennend en dialektisch, omdat ze de bepalingen van het verstand in niets oplost; ze is positief, omdat ze het algemeene verwekt, en het bijzondere daarin begrijpt.

Gelijk het verstand als iets gescheidens van de rede in 't algemeen, pleegt men ook de dialektische rede als iets gescheidens van de positieve rede te nemen. Maar *in haar waarheid is de rede geest*, *die* hooger dan beide, *verstandige rede of redelijk verstand is.* Hij is het ontkennende, dat, wat de qualiteit zoowel als van de dialektische rede als van het verstand uitmaakt; — hij ontkent het enkelvoudige, zoo stelt hij het bepaalde onderscheid van het verstand, hij lost het weer op, zoo is hij dialektisch. Hij houdt zich echter niet in dit resultaat, maar is daarin even zoo positief, en heeft zoo het enkelvoudige weer hersteld, maar als het algemeene, dat in zich konkreet is: hieronder wordt niet een gegeven bijzonder iets gesubsumeerd, maar in dat bepalen en in de oplossing daarvan heeft zich het bijzondere reeds mede bepaald. Deze geestelijke beweging, die zich in hare enkelvoudigheid hare bepaaldheid, en in deze hare gelijkheid met zich zelf geeft, die dan de immanente ontwikkeling van het begrip is, *is de absolute methode* en het inzicht, *en tegelijk de immanente ziel van den inhoud* zelf" (III : 7, 38—9; V : 319).

Dat de methode, die het stelsel aan zich zelf volgt nog meer vervolmaakt kon worden, geeft Hegel toe, maar hij „weet meteen, dat ze *de eenig ware* is: Dat blijkt op zich zelf reeds hieruit, dat *ze van haar objekt en inhoud niet onderscheiden* is; — want het is *de inhoud in zich*, de dialektiek, die hij aan zich zelf heeft, die hem voortbeweegt. Het is duidelijk, dat *geen uiteenzettingen* voor *wetenschappelijk* kunnen gelden, *die niet den gang dezer methode gaan*, volgens haar eenvoudig rhythme, want het is *de gang der zaak* zelf" (III : 39).

En zoo straalt ons uit de Encyclopaedie als uit een centrum van licht, welks stralen de begrepen wetenschappen zijn, welks middelpunt door die stralen zelf wordt gevormd,

de geestelijke zon tegen, waarvan de wetenschapsleer en het identiteitssysteem de opgang zijn, nadat diffuus licht bij Kant's kritiek de nevelen der achttiende-eeuwsche gedachte kleurende, het ontwaken van den geest heeft aangekondigd. Bij Kant heeft deze, die zich en zijne kracht nog niet kende, afgezien van wat hem rechtens toekwam, en *niet thuis* te midden van niets dan onwaarheden, met het verlangen en de begeerte naar het toch onbereikbare hoogere, zich ongelukkig gevoeld en daarom zich in zich teruggetrokken; dan leert hij bij Fichte eigen natuur kennen, om dan sterker wordend bij Schelling met één slag het te voren prijsgegeven domein weer te bezetten, en bij Hegel, als alles in al, niets vreemds meer tegenover zich te hebben, maar *overal thuis* en bij zichzelf te zijn.

Nu zijn alle onvolmaaktheden achtereenvolgens afgevallen: hij streeft niet meer naar het ware *buiten* zich, als de wijsbegeerte van Kant, maar streeft *zich* te verwerkelijken; nu is hij geen op 't onbegrepene steunende wetenschap, maar ontwikkeling van het *zich begrijpende* begrip; nu is hij niet meer het met een *machtspreuk* optredende absolute, maar de almachtig zich doorzettende en zich waar mákende waarheid.

BOEKBESPREKING.

M. C. van Mourik Broekman, De „Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur" (In het bizonder haar eischen van een morale indépendente). Proefschrift, Groningen 1909.

In dit werk levert de Schrijver een uitvoerige bespreking van de „ethische beweging" in Duitschland, op grond van de geschriften, door de voorstanders dezer beweging uitgegeven. Na een algemeene inleiding omtrent oprichting, statuten, streven enz. der „Gesellschaft", schetst hij de ethische beweging in haar houding tegenover kerk, godsdienst, Christendom, en in haar heilsverwachting van de verheffing des verstands. Na deze breedgehouden schets, worden de bezwaren, door de Gesellschaft tegen den invloed van kerk, godsdienst en Christendom geopperd, overwogen en het vraagstuk der beteekenis van de wetenschap voor het zedelijk leven naar des schrijvers inzicht opgelost, en wordt de eisch om de zedelijkheid van religieuse invloeden vrij te maken, beoordeeld.

De auteur van dit boek blijkt te zijn een omzichtig man, die liever te breedvoerig is dan een oordeel te vellen, waarvoor hij de argumenten niet noemt. Hij konstateert verschillen, die ook binnen de ethische kringen bestaan en laat niet na met het onderscheid van deze, welke hij tot drie groepen terugbrengt, bij zijn karakteristiek der ethische beweging rekening te houden. Dat hij met degelijkheid, objektiviteit en onpartijdigen zin gewerkt heeft, kan hem tot zijn eer worden toegegeven; en dat hij zich daarbij op de hoogte toont van de theologische en godsdienst-wijsgeerige vraagstukken, evenzoo.

Tegen het boek geldt echter het bezwaar eener onvoldoende wijsgeerigheid, een bezwaar dat tegen heel de godsdienstfilosofie kan worden ingebracht. Deze „wijsbegeerte van den godsdienst" is een mengsel van psychologische, ontologische en ethnologische beschouwingen, waarin de eenheid ver te zoeken is; en zoo zou ook de Heer van M. B. alleen door één uitgangspunt van beschouwing vast te stellen, een wijsgeerige kritiek op de ethische beweging hebben kunnen voortbrengen. Deze eth. bew. zelve is een komplex-verschijnsel, waarin de woordvoering gemeenlijk van meer populaer-wetenschappelijk, dan wijsgeerig gehalte is. Vandaar ook de ethnohistorische opzet van vraagstukken, die alleen psycho-filosofisch kunnen opgelost worden. Het begrip eener onafhankelijke moraal aldus te formuleeren: dat de menschheid niet altijd religie heeft bezeten, maar wel zedelijkheid — getuigt van een wetenschappelijk dilettantisme in den boezem der Gesellschaft, waar men tevergeefs vier en dertig pagina's tegenbetoog tegen opstapelt (bl. 88 - 121). Slechts krachtens willekeurige konstruktie kan het begrip van een oer-staat ontworpen en in de historie geprojekteerd worden. Wie wijsgeerig te werk gaat volgt andere methode; want ook al ware op dit historisch gebied zekerheid te krijgen, dan nog ware niets gewonnen.

Ook de schrijver zelf bezondigt zich aan dergelijke onverdedigbare vraagstellingen, wanneer hij voor het vraagstuk des verbands van religie en zedelijkheid deze formuleering opstelt: is de zedelijkheid zelfstandig ontstaan? (bl. 133) Wie zich zedelijkheid denkt als „ontstaan", gaat uit van de fiktie van een menschtype zonder zedelijkheid en gaat zich omstandigheden voorstellen, onder welke de zedelijkheid voor den dag komt, maar waaruit komt ze dan voort? Te minder daar de schr. zedelijkheid altruïsme laat zijn, dus een neiging onzer natuurlijkheid zelve, heeft hij tot de fiktie van een vóór-zedelijken mensch recht. Men kan de vraag stellen naar het ontstaan van bepaalde verschijningsvormen; die naar het ontstaan van zedelijkheid zelve kan niet worden gesteld.

Maar juist ook met deze definitie van zedelijkheid als altruïsme en niet als redelijkheid (bl. 121) zijn wij in een empirisme bevangen, waarmede een principieele oplossing van vraagstukken als het onderhavige onmogelijk is.

Overigens kenmerkt zich dit werk door een ietwat ouderwetsche, doch degelijke zorgvuldigheid. De verdediging van den invloed van het Christendom op de zedelijkheid tegen de beschuldiging van wereldvluchtigheid en energie-verslapping (bl. 169—210) mag gerekend worden tot de apologetiek in goeden zin (ofschoon m. i. hier een kontroverse tusschen Christelijke leer en Christelijke praktijk verzwegen is). De schrijver had hier een al te vaak herhaalde beschuldiging voor oogen en voelde zich opgewassen tot verdediging zijner veste. Hij blijkt ook hier, gelijk in dit heele werk, een theoloog in liberalen zin, op de hoogte van vraagstukken, die in de nieuwere godsdienst-wijsbegeerte zich voordeden, en instaat tot ernstige en onpartijdige overweging. Maar zijn boek is, evenals het onderwerp, waarmede het zich bezig houdt, het teeken eener geestelijke kultuur die reeds ten halve achter ons ligt; een kultuur der wetenschappelijkheid en beneden alle ware „romantiek". Ook uit de lezing van dit werk welt de gedachte op, dat de theologie als zoodanig, haar tijd gehad heeft. Hoe kan een wijsgeerigheid zich handhaven, die niet van het begrip des levens als geheel, niet van een grootsche gedachten-konstruktie, maar van ethische en religieuse overwegingen uitgaat, en welker gezag niet rust in den redelijken samenhang der begrippen, maar in de beredeneerde ervaring? Krachtens een waarlijk konstruktieve wijsbegeerte is ook een kritiek mogelijk op een beweging als die der ethische Gesellschaft; maar terwijl de kritiek in het verschenen boek ontledend is, en de afzonderlijke meeningen der ethikers onderzoekt, zou zulke kritiek hoofdzakelijk synthetisch zijn en het begrip der beweging in éénen vaststellen, om uit deze vaststelling tot een karakteristiek van de afzonderlijke meeningen over te gaan.

B. DE H.

A. H. Gerhard. Vroomheid. Amsterdam. Bereklouw.

Wil men zien hoe helder (helder als glas... neen als borstplaat) het denken is van den bekenden schrijver van dit boekje, eilieve sla dan op de honderdtwaalfde bladzijde, waar het gaat over: onze religie. „Religie is de erkenning van een band met

hooger macht, de erkenning van onze afhankelijkheid van een hooger wezen, dat onze schreden richt en ons levensdoel bepaalt". Waarop volgt: „In dien algemeenen zin, het is de eind-conclusie van heel ons betoog, heeft de vrijdenker, heeft de Socialist ook een religie: zijn volkomen trouw aan het idiaal, de toekomst-verwezenlijking van de gemeenschaps-idee, welk ideaal slechts de projectie is van zijn geweten." Wie kan hieruit wijs worden? wat is nu dat „hoogere wezen" waarmee wij verbonden zijn?... een idee, welke slechts de projectie is van ons geweten. Neen, niet eens dit, een uit deze idee afgeleid ideaal. Ideaal in den zin van verwachting voor de toekomst; n.l. de verwachting dat de genoemde idee zich zal „verwezenlijken" (bedoeld is verwerkelijken). Deze verwachting een „hooger wezen" te noemen, is zeker erger dan mythologie: het is datzelfde denkslordige half-idealisme, waardoor zeker voorbijgegaan liberalisme zich kenmerkte. Zoo de Heer G. zijn Dageraders tot vroomheid wil aansporen... hij doe het met zuiverder middelen.

Het schijnt hier en daar of de Heer G. zijn erkenning van „een hoogere macht" waarlijk voor ernst houdt (bl. 67: Volmondig antwoord ik: die hoogere macht heeft de vrijdenker ook voor zich). Maar zoo wij nu mochten meenen dat de vroomheid iets met onze verhouding tot die macht te doen heeft, dan rekenen wij mis. Want (bl. 31) het huidige begrip „vroomheid" heeft twee duidelijk van elkaar onderscheiden kenmerken, waarvan het eene het wezenlijke en het andere het tijdelijke element is: „de kern is de sociale deugd, de absolute naastenliefde, de tijdelijke factor is de Godsvrucht". De samensmelting dezer factoren behoort thuis in een bepaald stadium van maatschappelijke ontwikkeling. Robinson Crusoë kon dan ook niet vroom worden, eer hij Vrijdag bij zich kreeg (bl. 32). Waar blijft nu de Heer G. met zijn erkenning van „het hoogere wezen, dat onze schreden richt"? en waarom is de erkenning van deze macht „de eind-conclusie van heel het betoog" zoo de vroomheid, waarover het in dit betoog gaat, daarmede niet te maken heeft? En: wat voor onzinnigs moet dat wel zijn: „absolute naastenliefde". Ik dank alle goden, dat geen naaste mij zoo hinderlijk liefheeft als hetgeen hier voor ware vroomheid wordt uitgekreten.

Maar dit boekje is ondoordacht waar men het ook opslaat.

Op bl. 67 zet de Schr. zich om „vast te stellen, wien we onder Vrijdenkers verstaan" Na de mededeeling welke „lui" op dien eerenaam slechts in schijn recht hebben, moet de bepaling komen, en nu volgt slechts wat rhetoriek over menschen „die zichzelven trachten te lezen en te verstaan, die rusteloos (waarom?) een antwoord zoeken op het levens-mysterie, dat zich manifesteert in ... enz." Louter onwijsgeerig en onlitteraer geschrijf, waar geen mensch, verstandig of onverstandig iets aan heeft. Met dat mysterie meent de Schr. slechts een mooiigheid, want hij is overigens een verklaarde populaer-darwinist. En waar hij elders het wezen der dingen een openbaar raadsel acht, acht hij het „slechts" ijdel werk daarnaar te zoeken" (bedoeld is. naar de oplossing) en verwijst onzen ijver van onderzoek naar den samenhang van het waarneembare. Het eenig houwvast, dat in de bepaling van den vrijdenker gegeven wordt, is dat „voor hem het geloof in een denkbeeldig, naar het beeld des menschen geschapen, God geen antwoord meer is." Waarna de Schr. voor den dag komt met een aantal uitroepen en vragen (wel vele zijn die raadselen!" enz.), uit welke het vermoeden rijst, dat de vrijdenker een vrij-vrager is, die zich tot het denken over de vragen inkompetent verklaart. De „Dageradiaan" dient dan ook „een ernstige overtuiging" te hebben, welke hij ... „voor verandering vatbaar acht" (bl. 12; mal kenmerk eener overtuiging. En waarom zou men haar „veranderen" bij de wetenschap dat ook weer de veranderde zal moeten veranderd worden, zoo men ten minste in het verband des Dageraads zal blijven geduld). De achterlijkheid dezer heeren op wijsgeerig gebied, zoo zij al niet uit dit geheele werkje blijkt, bewijst zich uit een uiting als deze: „nieuwere wijsbegeerte wilde ons leeren dat alles niets is dan stof, enz." Men kan evengoed meenen dat nieuwer socialisme ons leeren wil, dat op zekeren dag alle Amsterdammers zullen samenkomen om hun totaal bezit in partjes te verdeelen. Zoo men dan den naam der wijsbegeerte noemt, waarom niet iets redelijkers over haar voorgedragen?

Uit een geschrift als dit blijkt de armoede in gedachte dergenen, die zich als socialist en vrijdenker mijlen vooruit wanen in de kultuur. Er is echter sinds er beschaving bestaat beter, redelijker en klaarder gedacht en geschreven, dan in dit ver-

warde boekje. Ook kon het wel eens blijken, dat deze dageraad een nachtelijke schemering is, waarin de uilen vliegen, geenszins de uilen van Minerva!

B. DE H.

J. de Jager. Tannhäuser en Lohengrin. Een theosofische studie. Amsterdam, Freni en Cie.

Het „theosofische" van deze studie is van ander kaliber dan men op den naam af vermoeden zou. Er steekt in de theosofie een deel wijsbegeerte, menschkunde en levensbegrip; ik heb niet kunnen ontdekken, dat het den S. om een ander deel der theosofie dan om dit te doen was. Uitdrukkingen als „kamisch" en „manasisch", hier voorkomend, vinden dan ook gereedelijk hun vertaling en worden daardoor eenigermate overtollig.

Wat dit geschrift met de theosofie heeft te maken, lijkt mij niet anders dan de algemeene grondgedachte eener evolutie van het menschelijke. Deze grondgedachte nu kan gesteld worden ook zonder een toevlucht naar de Himalaya.

Het interessante van dit kleine boekje is de vergelijking der Tannhäuser- met de Lohengrinfiguur. Tannhäuser geldt er voor „de echt menschelijke Mensch in wien het denken worstelt met het begeeren en voorloopig nog in den regel de nederlaag lijdt. Het is in de natuur, in het natuurlijke dat hij leeft... Het natuurlijke, het in hoofdzaak (begeerende) leven is de eeuwige strijd, is de eeuwige onrust... het tn duister tasten naar de eene begoocheling vóór, de andere na, totdat na eeuwen van teleurstelling de onstandvastigheid en ijdelheid van alle schaduwen is ingezien en het standvastige Licht gevonden."

Hoe in woord en muziek dien staat van menschelijkheid verzinnelijkt wordt, zal door den S. worden aangewezen; waarna in de Lohengrin-figuur de hoogere type van mensch beschreven wordt. „Een verheven rust en overschaduwing door een groot ideaal, dat zijn de twee domineerende, innig-samenhangende karaktertrekken van den persoon van Lohengrin en van het werk dat zijn naam draagt."

Het geschrift van den Heer de J. is een uitmuntende inleiding voor wie de bekende muziekdrama's op diepere dan alleen

muzikale manier verstaan wil. Op verscheidene passages werpt de S. een verrassend licht en hij geeft sommige verhelderende opmerkingen ten beste (bijv. bl. 28 dat in Lohengrin nog te veel van Wagners „begeerende" natuur naklinkt). Maar niet om deze muziekdrama's hoofdzakelijk, doch om de typeering van het menschelijke, bevelen wij het geschrift ter lezing aan.

B. D. H.

ONTVANGEN BOEKEN.

Dr. H. Thoden van Velzen. System der religiösen Materialismus. I Theil, Wissenschaft der Seele (2e deutsche vermehrte und verbesserte Auflage). II Th., Wissenschaft der Gesinnungen. III Th., Wissenschaft Gottes. Leiden A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij.

Dr. J. D. Bierens de Haan. De weg tot het inzicht, een Inleiding in de wijsbegeerte. Amsterdam. S. L. van Looij.

Nieuw Leven. Maandschrift onder redactie van Ad. Herckenrath, e. a. Tweede Jaarg. Juni. Uitgever Boekh. Herckenrath, Gent.

Paedagogisch Tijdschrift voor het Christelijk Onderwijs, onder redactie van K. van den Berg e. a. Tweede Jaargang. Aflev. 3 en Bijblad. Hilversum. Klemkerk.

CORRESPONDENTIE.

Protesteerende Theosofie.

> **De waarheid, zegt de geloovige, zal zegepralen.**
> **Zij heeft het, zegt de wijze, altoos hard te verantwoorden, want de wijzen blijven in de minderheid.**
> Prof. BOLLAND.

Niettegenstaande de voor mij in vele opzichten vleiende beoordeeling van mijn boekje: „De Logische Drieëenheid" in het Meinummer van dit Tijdschrift, opgénomen onder den titel *Filosofeerende Theosofie*, acht ik het mijn plicht eenige woorden van protest te doen hooren over de weinig waardeerende wijze, waarop in genoemd artikel over Theosofie wordt gesproken.

Want niet „het bestaan der menigte", zooals de heer van Lunteren veronderstelt, maar mijn groote waardeering van de Theosofie was het, die mij er toe bracht een poging te wagen iets van het theosofisch kennismateriaal mede te deelen in een zoo zuiver mogelijken, in *logischen* vorm.

Nu kan men om te beginnen lang twisten over de vraag of de drieëenheid, die het onderwerp van mijn studie uitmaakt, wel een speciaal theosofische leering mag worden genoemd. Een Christen zal haar natuurlijk bij voorkeur Christelijk noemen, een Boeddhist Boeddhistisch, een Hindoe Hindoesch en een Filosoof allicht *filosofisch*. Om namen gaat het hier niet en de theosoof, die er juist steeds den nadruk op heeft te leggen, dat de *grondleeringen* der Theosofie niet *nieuw* zijn, maar in den een of anderen vorm in verschillende godsdiensten en stelsels voorkomen, ziet in deze algemeene erkenning der drieëenheid slechts een steun voor de theosofische bewering, dat de bron aller godsdiensten dezelfde is, zoodat

hij ten deze kan volstaan met de verklaring, dat in elk geval de Theosofie leert, dat de grondslag van het heelal drieëenig is. Daarom moet uiteraard bij een poging tot systematiseering van het theosofisch materiaal bij de drieëenheid begonnen worden.

Zulk een begin nu heb ik getracht te maken door het theosofisch drieëenheidsbegrip of *Godsbegrip,* wat op hetzelfde neerkomt, op dialektische wijze te ontwikkelen. Vandaar het tweeslachtig karakter van mijn studie, door den heer van Lunteren opgemerkt en .... veroordeeld.

Zoo is al dadelijk de titel van mijn boekje dubbelzinnig. Dit behoeft m. i. geen verontschuldiging, ik acht het een aanbeveling. Een titel, die wat beteekent, heeft een zin, een titel, die veel beteekent meer dan één zin, een veelbeteekenende titel is dus minstens *dubbel*zinnig. In den door mij gekozen titel is dit aldus bewaarheid, dat hij om te beginnen beteekent: de eenheid der drie Logoi, „The Logic Trinity" *theosofisch*, zooals die o.a. door Annie Besant in haar boek "*A study in consciousness*" wordt behandeld en ten tweede: de in de rede liggende drieëenheid of de drieëenheid der Logika.

Deze beide drieënheidsbegrippen zijn in mijn boekje niet gescheiden gehouden, omdat zij ook in *werkelijkheid* niet gegescheiden zijn, als zijnde beide openbaringswijzen van den Logos, het Eene, God, de Idee of welken naam men het liefst hoort.

Zoo schuilt reeds in den *titel* van mijn boekje de bedoeling protest aan te teekenen tegen de veel verbreide meening dat Logika en Theosofie niet kunnen samengaan. En de inhoud van mijn boekje is m. i. een rechtvaardiging van dit protest.

Bij wijze van antwoord daarop verklaart de heer van Lunteren in zijn kritiek eenvoudig: „hoe dit zij, met logika valt theosofie zeker *niet* samen!" Echter mis ik in zijn artikel alle betoog voor deze, met zoo grooten nadruk uitgesproken bewering, tenzij ik het aanduiden van de Theosofie als „opnieuw opgewarmde dogma's van Pythagoreesche Mysteriën en malligheden van Aziatische fantasiën" als betoog moet laten gelden, wat in redelijkheid toch niemand van een theosoof kan eischen. Verwend zijn wij, theosofen, wat betreft waardeering door andersdenkenden, wel is waar niet,.... maar dit is toch te veel gevergd!

In zuiverheid van waarheidsliefde dient men, althans onder filosofen, te erkennen dat dit spreken van dogma's — van de malligheden zal ik maar geen nota nemen — geheel ongerechtvaardigd is. Het is waar, dat vele theosofische leeringen in de *godsdiensten* voorkomen als *dogma's*, de drieëenheid om te beginnen, maar in de Theosofie worden zij juist nooit als zoodanig gegeven. Wat de Theosofie van de godsdiensten onderscheidt is juist, dat zij openlijk verklaart, dat niemand bij het *geloof* behoeft te blijven, omdat de weg naar het *weten* open staat.

Het zij mij thans vergund, in afwachting van het betoog waarom Logika en Theosofie onvereenigbaar zijn, hier uiteen te zetten, waarom ik meen, dat die vereeniging zeer goed mogelijk is. Ik zal daarbij (met toestemming van de redactie) enkele zinnen herhalen van een in het Meinummer van „De Vrije Mensch" verschenen artikeltje „Logika en Theosofie" hetwelk ik schreef in antwoord op een kritiek van den heer Van Mierop in genoemd blad.

In mijn boekje sprak ik van de Theosofie als van een „thans voor het eerst vanwege de Meesters van Wijsheid wereldkundig gemaakt stelsel" en dit kan den schijn wekken, dat ik zoodoende den arbeid van Hegel en Bolland zou miskennen. Dit is echter geenszins het geval; maar hun arbeid, hoe geniaal ook in mijn oogen, is een arbeid van *ordening* niet van *schepping*. Meermalen heeft Prof. Bolland zelf verklaard: „Hegelarij is geen *stelsel*, maar een *methode*" en al zal ik onder de eersten zijn, om te erkennen, dat deze methode in handen van krachtige denkers tot verrassende inzichten en zeldzame diepten van begrip voert, ... materiaal scheppen kan zij niet. Beide groote Rede-meesters ontleenen dan ook hun materiaal aan „de" Wetenschap en den Godsdienst. De Theosofie echter heeft en geeft een groote hoeveelheid eigen materiaal, en in hoofdzaak juist dàt materiaal, hetwelk noodig is om Godsdienst en Wetenschap onderling in logisch verband te kunnen brengen. Dat van vele theosofische leeringen de logische samenhang nog niet is aan te toonen, is ongetwijfeld waar, maar dit is in alle wetenschap het geval, ook in de z.g. „exacte". Welke natuurkundige geeft ons bijv. een 'logische' verklaring van het feit, dat een lakstang met kattevel gewreven moet worden om elektrische

verschijnselen te vertoonen en een glasstaaf daarentegen met een zijden doek? Toch zal niemand daarom de electrostatica 'onlogisch' noemen. En wie, volslagen onbekend met electriciteitsleer, bespeurt eenig verband tusschen het aantrekken van papiersnippers door een gewreven stuk barnsteen en een onweder, of tusschen spiertrekkingen van een pas gedooden kikvorsch en het op een afstand doen ontploffen van een dynamietmijn? Toch doet hier mededeeling van meerdere gegevens allengs samenhang bespeuren en denzelfden dienst bewijzen ons de theosofische 'mededeelingen' omtrent zaken, waarvan de kennis voor het menschelijk leven vrij wat grooter waarde heeft dan de electrotechniek.

Vraagt men mij nu „maar zijn die theosofische mededeelingen of leeringen wel zuiver logisch?" dan is mijn antwoord.... „*neen*, want *zuiver* logisch is alleen.... de Logika."

Maar, het is al weder Prof. Bolland, die het zelf verklaart: „Zuivere logika is neutrale logika, d. w. z. *logika, die op toepassing wacht.*" In mijn „Logische Drieëenheid" deed ik een poging om deze zuivere logika toe te passen op een klein deel van het theosofisch kennismateriaal en het resultaat van deze poging te bespreken, op een wijze, die den indruk maakt, dat men gaarne het boekje van al het 'theosofische' zou gezuiverd zien, is een volslagen miskenning van mijn bedoeling en van de eenheid van mijn werk.

Want *mijn geheele boekje is Theosofie*, op logische wijze voorgedragen.

Logika en Theosofie verhouden zich eenigermate als Wiskunde en Fysika en evenmin als iemand zeggen kan, dat de fysika aan een gebrek aan wiskunde lijdt, omdat er natuurkundeboeken zijn, waarin de wiskundige samenhang niet tot zijn recht komt, evenmin is men verantwoord te zeggen, dat de Theosofie lijdende is aan een manko aan logika, omdat het theosofisch materiaal dikwijls zonder logisch verband wordt voorgedragen.

Doch men vergete niet, dat de Theosofie niet *redeleer*, maar natuur- en geestesleer is, zoodat zich op het theosofisch materiaal de logika wel laat *toepassen*, doch dat het nooit ofte nimmer in logika kan *opgaan*.

Niets verhindert echter den Theosoof de waarheid óók te

zoeken „bij den auteur van zekere Encyklopaedie", ja er is zelfs niets, dat hem belet met Prof. Bolland te erkennen, dat Hegel met de middelen van zijn tijd *de waarheid gezegd heeft.* Maar wie de waarheid zeggen wil met de middelen van negentienhonderd zooveel, behoort het theosofisch materiaal niet uit te sluiten.

Waarom zou de Filosofie van heden het publiek gemaakte theosofische materiaal moeten negeeren of a priori verwerpen? „Omdat dit materiaal onwetenschappelijk is" zeggen mijn filosofische vrienden.

Onwetenschappelijk? Zeer zeker, de Theosofie *is* 'onwetenschappelijk'; maar in welken zin? *In denzelfden zin, waarin het Collegium Logicum 'onverstandig' is.*

En evenals het Collegium Logicum door de dorre 'verstandsmenschen' wordt genegeerd of bespot, zoo wordt ook de Theosofie door de dogmatische wetenschap doodgezwegen of uitgelachen. Maar, zoo zeker als het is, dat het Verstand, zijns ondanks, om verheffing te kunnen beleven en verschaffen tot *Rede* moet komen, zóó zeker blijkt het ook, dat de Wetenschap, om tot inzicht te komen, de theosofische leeringen moet beginnen te naderen, al doet zij het schoorvoetend en onwillig. *Maar zij doet het!*

Niemand minder dan Prof. Bolland zelf maakte in den afgeloopen winter op zijn natuurcollege te Amsterdam de opmerking, dat enkele van de „nieuwste" wetenschappelijke verklaringen, voorkomende in Prof. R. K. Duncan's boek *The new knowledge* [1]) nagenoeg letterlijk overeenstemmen met uitlatingen van H. P. Blavatsky in *The Secret Doctrine.* En dit is slechts één punt, dat op deze wijze, om zoo te zeggen toevallig in ruimer kring bekend wordt, doch den bestudeerders der Theosofie zelf is het sinds lang duidelijk, dat zoowel de Wetenschap als de Godsdienst steeds dichter tot theosofische opvattingen beginnen te naderen.

En hoe kan 't ook anders? Immers te ontkennen valt het niet, dat Godsdienst en Wetenschap elkander meer en meer naderen en waar deze *toenadering* in *vereeniging* haar beslag krijgt, komt zij tot Theosofie of in elk geval tot iets wat daarmede,

1) Een werk n.b., waarvan Prof. A. A. W. Hubrecht in *De Gids* van April 1907 getuigde: *„Dit boek was mij een openbaring."*

zooal niet in naam en officieel, dan toch in den geest overeenstemt. Want Theosofie is het kind, geboren uit het huwelijk van Godsdienst en Wetenschap, de *vrucht* hunner vereeniging in *onzen* tijd, zooals zij de moeder van beide, de *kiem* tot beider ontwikkeling geweest is in vóórhistorische tijden.

Nu is de onderscheiding tusschen kiem en vrucht, tusschen potentialiteit en idealiteit in vele gevallen moeilijk te maken; immers de idealiteit van het voorafgaande is de potentialiteit van het volgende, maar zij, die de *hedendaagsche* Theosofie „kiem" noemen, een „*voorspel*" van ware kennis, dat aan wetenschappelijkheid nog niet toe is [1]), mogen het zich toch afvragen, of een „voorspel" dat logisch op en uit het reeds afgespeelde *volgt*, nog een *vóór*spel heeten kan.

‚Voorspel' inderdaad van Wetenschap en Godsdienst is de Theosofie *geweest*, toen zij als *kiem* verscholen lag in de verborgenheden van het mysteriënwezen der Oudheid, waaruit Godsdienst en Wetenschap geboren zijn, maar nu, na eeuwen van zelfstandige ontwikkeling eener ongodsdienstige Wetenschap, te midden van een onwetenschappelijke Godsdienstverkondiging de Theosofie *in 't openbare leven treedt*, komt zij als *vrucht* van de ontwikkeling langs beide lijnen bereikt.

Maar deze vrucht is de kiem..... van de naastvolgende *hoogere* ontwikkeling, die uit de synthese van Wetenschap en Godsdienst, van verstand en hart moet ontstaan.

In *dien* zin inderdaad is de Theosofie „voorspel", voorspellend niet alleen, maar aankondigend en *inleidend* een nieuwe periode van menschelijke ontwikkeling, een periode, waarin de strijd tusschen Godsdienst en Wetenschap voor goed tot het verleden zal behooren en waarin ook de dweepzieke naijver der godsdiensten onderling, die vruchtbare bron van haat en verdeeldheid, zal ophouden te vloeien. Want Moeder Theosofia erkent alle godsdiensten als hare kinderen, die zij in naam van hun gemeenschappelijken Vader vermaant niet langer te twisten over de vraag, wie hunner wel de eerste en wie wel de laatste mag zijn, in het groote huisgezin, in het huis „met de vele woningen", omdat Zij weet, dat vele eersten de laatsten zullen zijn en vele laatsten de eersten.

---

1) Zie Prof. Bolland's *Boek der Spreuken*.

Daarom doet in de Theosofie ook de godsdienstigheid mede en blijft inderdaad „de theosofische mensch voeling houden met verzaakte godsdienstigheid" [1]), *niet* omdat hij zulk een steuntje voor zijn „arme ziel" niet missen kan, maar omdat in de Theosofie de godsdienstigheid als een der samenstellende factoren aanwezig is.

Zóó wordt het begrijpelijk, hoe „ook een groot natuurkundige" gevoelende, dat de „wetenschap in hare zakelijkheid niet vermag te bevredigen, kan vervallen tot theosofie" [1]). Alle eer dezen ongenoemde! voor een geleerde van naam behoort er moed toe zulk een 'val' te bekennen, juist omdat het geen *val* is, maar een *verheffing*, die moeite kost en daarbij miskend en dus bespot wordt. Ook *dit* is „geloof in de macht des geestes", want niet uit vrees of bekommernis voor het behoud van zijn 'arme ziel' bekent men zich Theosoof, maar gedreven door den „moed der waarheid", die het hoogere durft erkennen, ook in hetgeen de officieele wetenschap geen aandacht waardig keurt.

Bezield met dezen moed durft de Theosoof, waar de waarheid zulks eischt, niet slechts de „vermeende openbaring van vóórhistorische wijsheid", hoewel zij hem lief geworden is, maar ook de uitspraken van filosofeerende tijdgenooten, al acht hij hen nòg zoo hoog, aan kritiek te onderwerpen. Want: The true philosopher, the student of Esoteric Wisdom, entirely loses sight of personalities, dogmatic beliefs and special religions [2]).

En voor een filosofeerend Theosoof zijn nòch de dogma's, die als machtige, monumentale versteeningen van wijsheid uit vervlogen eeuwen den kerkgeloovige met eerbied en ontzag vervullen, nòch de filosofische macht-spreuken, die den tijdgenoot imponeeren, iets meer dan beweringen, die zich *in zijn eigen denken* waar zullen moeten maken.

En zóó inderdaad denkt de Theosoof het zijne, niet slechts van de Theosofie, maar ook.... van de veroordeeling der Theosofie, door hen, die nooit blijken gaven iets van haar diepte en *ware* beteekenis te hebben beseft.

---

1) Zie Prof. Bolland's *Boek der Spreuken.*

2) H. P. Blavatsky, *The secret Doctrine* I p 3.

M. W. MOOK.

Dupliceerende Filosofie.

„Worüber es erlaubt sein soll zu streiten, da musz Hoffnung sein, unter einander überein zu kommen.” Deze stelling van Kant was ik gedachtig, toen ik mijn artikeltje over de filosofeerende theosofie van den heer Mook schreef. Immers ik meende, dat hij toch eigenlijk veel te *wijs* was om in de theosofie te *gelooven*, en ik wilde hem eens polsen. Zijn protest heeft echter mijne illusies dienaangaande teleurgesteld, zoodat we voortaan aan dit voorbeeld hebben te bedenken, dat men verdienstelijk met de dialektische denkmethode kan omgaan zonder nochthans de hoogte der absoluut-idealistische wijsheid te hebben bereikt.

Verdere gedachtewisseling zal dus onvruchtbaar zijn, waarom ik het van den eenen kant niet betreur dat de Redactie, die zoo vriendelijk was mij gelegenheid tot antwoord op het verweer van den heer Mook te geven, mij tegelijk beperking oplegde. Anderzijds spijt mij dit toch, want al wekt de theosofie niet direkt filosofische belangstelling, waar, volgens het inleidend artikel van den Redacteur-Secretaris in het eerste nummer van dit Tijdschrift (pag. 3), dit een „kultuurtaak” heeft te vervullen en „zich rekenschap heeft te geven van de krachten die werkzaam zijn in de tegenwoordige geestesbeschaving”, daar mag zeker ook wel eenige aandacht worden gewijd aan, en stelling worden genomen tegenover de aanmatigingen van de theosofie, die om allerlei redenen, welke plaatsgebrek mij thans beletten te ontwikkelen, ongetwijfeld een schoone toekomst voor zich heeft.

Thans nog een enkele opmerking omtrent het theosofisch protest.

a. De heer Mook eischt van mij „een betoog, waarom logica en theosofie onvereenigbaar zijn”. Al is de theosofische ziel van het Oosten, met haar zucht zich zelf in het onbegrensde te verliezen, verstoken van de helderheid der zelfbepaling, die den van (Aristotelische) logica doortrokken geest van het Westen kenmerkt, toch heb ik de „onvereenigbaarheid van logica en theosofie” niet beweerd, zoomin als dat „de theosofie lijdende is aan een manko van logica” [1]). In verband met het door den

---

1) Dit is eene opmerking van den heer L. van Mierop in *De Vrije Mensch* (pag. 124) in zijn kritiek op het boekje van den heer Mook, die in de hoofdzaken met de mijne overeenstemt.

heer M. aangehaalde woord van Hegel, dat de metaphysica met de logica samenvalt, schreef ik, dat de logica en de theosofie zeker *niet* samenvallen. Over deze vanzelfsprekendheid is de heer M. ietwat ontstemd en eischt van mij iets anders te betoogen, dan wat ik schreef, terwijl hij zelf, nota bene, precies hetzelfde heeft gezegd: „theosofie kan nooit of te nimmer in logica opgaan", en elders: de theosofie is „niet zuiver logisch".

b. Het staat den heer M. vrij te trachten met het „materiaal" der theosofie een nog ontbrekende schakel in de begripsencyklopaedie samen te stellen (wat, gezien de mededeeling, dat de theosofie „natuur- en geestesleer" is, wel op een geheele omwerking der encyklopaedie moet uitloopen), *mits echter dat materiaal wetenschappelijk vaststa*, waaraan om allerlei redenen te twijfelen is:

1°. om de belachelijke manier, waarop zelfs in *The Secret Doctrine* getracht wordt de historische en feitelijke juistheid der „leeringen" te bewijzen (o. a. pag. 8, 22, 23, 36 etc. der Hollandsche vertaling);

2°. omdat de theosofen zoo minachtend kunnen spreken van „de" en „de officieele wetenschap"; (zoo zegt b. v. Blavatsky (pag. 8), dat het niet meer te vinden zijn van het Boek van Dzyan — de bron der Stanza's! — wel is waar een bezwaar is voor „de officieele wetenschap", maar voor „elken echten occultist" niet!);

3°. wordt deze twijfel in 't geheel niet opgeheven door uitingen van Duncan in *The New Knowledge.* Zijne „nieuwste wetenschappelijke verklaringen" werden door Prof. Bolland in zijn natuurcollege (dat ook ik gevolgd heb) niet aangehaald omdat deze in hare overeenkomst met theosofie zoo voortreffelijk waren, doch om te doen beseffen, hoe een groot, doch begriploos natuurkundige, wanneer hij bij het gevoelen van de onhoudbaarheid der hypothesen aan het wankelen geraakt, tot theosofische wartaal vervalt.

c. Het wetenschappelijk en godsdienstig denken is populaer denken; dus ook beider „vrucht": het theosofische denken. Het populaere denken blijft in de sfeer der voorstellingen, van ruimte, tijd en causaliteit; zoo zoekt ook de theosofie naar het historisch ontstaan en vergaan van wereld en mensch (de deelen der geheime leer heeten „cosmo*genesis*" en „anhropo*genesis*"), de filosofie daarentegen denkt de „eeuwige verhou-

ding" [1]). Zoo ontbreekt dus „tusschen het populaere denken en het wijsgeerig denken verstandhouding" [1]) en tracht de wijsgeer tevergeefs den geloovige tot wijsheid op te heffen. Dan blijft den filosoof slechts de plicht zijne filosofie van onzuivere bedoelingen verre te houden; hij betóógt niet tegenover den willens onwijsgeerigen mensch, doch kwalificeert hem naar zijn waarde, en gaat zijns weegs. Hij begrijpt voor zich de theosofie als gesproten uit de fantasie, en acht haar geen materiaal zonder meer voor de logica te zijn, doch reeds eene („niet zuiver logische") *bewerking* van dat materiaal, welke niets wezenlijks met de begripsencyklopaedie gemeen heeft. Van haar geldt Hegels woord omtrent Philo's „Ideeën", door dezen soms ook „Engelen" genoemd: „Diese Auffassungsweise ist noch nicht eine Auffassung im reinen Gedanken, sondern Gestalten der Einbildungskraft sind noch darin verwoben" [2]).

Behoeft volgens den heer Mook de theosoof niet bij „het *geloof* te blijven, omdat de weg naar het *weten* openstaat", tot *wijsheid* zal hij niet komen, eer hij zijn theosofisch „materiaal" vermag.... tot gruis te denken.

S. A. VAN LUNTEREN.

P. S. Nadat het bovenstaande was afgedrukt, ontving ik de tweede uitgave van Prof. Bolland's *Zuivere Rede*, waarin de brochure *de Natuur* is opgenomen. Op pag. 340 vindt men daar de „nieuwste wetenschappelijke verklaringen" van Prof. Duncan en de overeenkomstige „openbaringen" of „leeringen" van Mevr. Blavatsky geciteerd, welke hierboven (sub b, 3) bedoeld zijn. De lezer kan dus zelf oordeelen.

S. A. v. L.

---

1) Cfr. Dr. J. D. Bierens de Haan in zijn opstel *Wijsgeer en Volk* in *De XXe eeuw* van Januari 1905.

2) *Gesch. d. Phil.* Edt. Bolland (pag. 648).

ZEDELIJK BEWUSTZIJN, SCHOONHEIDSZIN, RELIGIE, IN HUN SAMENHANG.

DOOR

DR. J. D. BIERENS DE HAAN.

Eerste Gedeelte: Het Geestesleven en zijn innerlijke samenstelling.

I.

De Eenheid van het geestesleven, gegrond in de eenheid aller werkelijkheid. Alle geestesleven is bewustwording van de Idee.

Het geestesleven is in waarheid één, hoezeer het zich ook in een veelheid van vormen voordoet. Er is zedelijk bewustzijn en er is schoonheidszin en elk dezer beide heeft een betrekkelijke zelfstandigheid; niemand zal de schoonheid eener lentelucht prijzen uit zedelijke overtuiging. Toch zijn beide door het geestesleven omvat en staan ze in een onderling levensverband. Het is voor recht begrip van het geestesleven, noodig de eenheid daarvan te verstaan, om vervolgens in te zien, hoe zich deze eenheid uiteenstelt tot een systeem, waarin ook de verscheidenheid der levensvormen is verantwoord. In een systeem zijn het éene en het verscheidene saamgevat.

1) In dit eerste gedeelte wordt het begrip ontwikkeld van een algemeenen samenhang van zedelijkheid, schoonheidszin en religie; in het tweede gedeelte (Januari-nummer 1910) zal deze samenhang aan zedelijkheid, schoonheidszin en religie zelve toegelicht worden.

De studie van het geestesleven, zoodra zij van de kennisname der verschijnselen uitgaat, in plaats van uit te gaan van de éénheid, gelijkt op een verzameling van postzegels: de postzegelverzamelaar koopt een album, waarin de rubrieken te voren zijn vastgesteld, werelddeelen van elkaar zijn onderscheiden, en deze in staten zijn afgedeeld. Hij heeft nu maar materiaal te verzamelen en te rangschikken opdat het album vol worde en zijn verzameling aan allen eisch voldoe.

Zoo ook de bestudeerder der geestelijke verschijnselen; die niet van de eenheid des levens uitgaat: hij heeft te voren de rubrieken vastgesteld. Eerst komt de rubriek der logische „verschijnselen"; zij wordt in diverse rubrieken (begrip, oordeel, sluitrede) onderverdeeld, gelijk het werelddeel in staten. Vervolgens zijn daar de moreele of de verschijnselen van het moreel bewustzijn, die van het aesthetisch bewustzijn, de religieuse enz. Het is een fameuze tentoonstelling van verschijnselen, welke deze bestudeerder van het geestesleven houdt en waar ieder studiemensch vrijen toegang heeft, zoo hij zich dien verschaft. De historie levert de verschijnselen bij honderden, de psychologie vermeerdert ze nog en de zelfervaring maakt de som kompleet. Historie van de religie, psychologie van de aesthetische smaak, empirisch onderzoek van het zedelijk oordeel ... het brengt alles verschijnselen ... ga nu te werk en trek er filosofie uit. Uit de religieuse verschijnselen trek een wijsbegeerte van den godsdienst, uit andere een theorie van het zedelijk oordeel ... Het komt hier aan op objektieve methode, zooals in de natuurwetenschap en de slotsom zal zijn niet één wijsheid, maar zoovele wijsheden als er rubrieken zijn.

Het spreekt echter vanzelf dat dit Carthago eener objektieve methode, die van de verschijnselen uitgaat, verwoest moet worden, door de wijsgeerige bezinning. De objektieve

methode kan nooit tot een redelijk begrip van het geestesleven leiden, omdat zij van het onderscheid der rubrieken moet uitgaan, maar dit onderscheid zelf nooit kan begrijpen. Hoe komt het, dat de levensverschijnselen zich in deze verschillende hoofdvormen voordoen? Vanwaar het onderscheid tusschen een moreel en een aethetisch bewustzijn? De verschijnselman moet eenvoudigweg deze indeelingen aanvaarden als gegeven zijnde, evenals de verschijnselen zelf hem „gegeven" zijn. Zijn vindingrijkst vernuft kan er zelfs niet aan denken voor de rubriek-indeeling *reden* te zoeken want alsdan zou hij niet van de verschijnselen uitgaan. De hooger-onderwijswet van 1876 waarbij „logika" „ethiek" en „wijsbegeerte van den godsdienst" (en schoonheidsleer) als geheel verschillende vakken van onderwijs aan verschillende leerstoelen zijn toebedeeld, staat in het bedenkelijk teeken van dit objektivisme.

De geest echter is één in al zijn openbarings-fakulteiten en het geestesleven is vóór alles gekenmerkt door de worteling in één principe.

Eerst door belijding dezer grondwaarheid is een organische, samenhangende opvatting van het geestesleven mogelijk. De eenheid te erkennen nu is een grond-erkenning. Men kan er niet toe besluiten als uiteinde van de wegen des onderzoeks, maar men kan ervan uitgaan als van een grondgedachte: uit alle verschijnselen te zamen is geen grond-éénheid af te leiden: integendeel, wie van het vele uitgaat, ziet al verder de horizon zijns verlangens verschuiven, zoo hij zich tot de erkenning eener levenseenheid zou willen opwerken.

Deze „eenheid van het geestesleven" is niet een éénheid opzichzelf, of welke het geestesleven in onderscheiding van de overige werkelijkheid in part heeft. Integendeel: de

werkelijkheid zelve is één. Zij is één groot universeel kosmisch proces en het geestesleven is daarvan een fase. Natuurbestaan en geestesleven zijn de twee fasen uit welke het algemeene proces der werkelijkheid bestaat. Zij beide zijn fasen van de zelfverwerkelijking der Idee, welke het centrale beginsel is aller werkelijkheid. Deze zelfverwerkelijking is het wereldproces.

De tweede fase dan, het geestesleven, bestaat in *bewustwording van de Idee*. Deze term is te verstaan aldus: de werkelijkheid, welke in de natuur nog onbewust was van eenig algemeen wereldbeginsel, onwetend van de leidende gedachte des Geheels, stijgt in het geestesleven dezen staat van kindschheid te boven en wordt zelfbewust: zij wordt zich van de Idee, haar grond, het eeuwig beginsel aller werkelijkheid, bewust.

Deze bewustwording en erkenning des gronds is niet als een voorval in de annalen van een wetenschappelijk genootschap, maar is het groote feit der wereld-evolutie zelf. Hierom is het in 't wereldproces te doen; in de bewustwording (die wel iets anders inhoudt dan een verstandelijk voor waar houden) voltrekt zich de loop van het wereldproces. Want de werkelijkheid, uit den algemeenen wereldgrond voortvloeiend, zooals de gedachten uit het gemoed en zooals een stroom aan zijn wel ontspringt — de werkelijkheid keert in het geestesleven tot haar grond weder door bewustwording. Inderdaad, deze bewustwording aangaande de Idee, is niet maar een speciale levensgebeurtenis van dezen of dien, maar is een geestelijke wereldgesteldheid; n. l. een wederkeer waarin het wereldproces zelf zich voltooit. Want het geestesleven is niet maar een epifemomenon, een toevoegsel of instelling op den koop toe, die boven op de werkelijkheid ligt, zooals een lauwerkrans om het hoofd van een imperator. Het geestesleven is de werkelijkheid

zelve in haar tweede fase. En in deze tweede fase komt het proces der werkelijkheid tot zijn voltooiing.

Men doordringe zich van deze waarheid. Gewoonlijk wordt de natuur met haar omvatting van wereldbollen en zonnestelsels de werkelijkheid geacht, en dat hier of daar een denkend wezen zich tusschen de zeëen en rotsgevaarten van dezen wereldbol bevindt en zich vestigt op de vlakten ... geldt voor een kleinigheid, die aan den wereldloop niets toedoet.

Doch andersom: de natuur moge uitgestrekter zijn dan het geestesleven, het geestesleven is meerder dan de natuur: onze aanschouwing van den Mont-Blanc, is meerder dan de Mont-Blanc die aanschouwd wordt: de werkelijkheid gaat in het geestesleven haar hoogere fase in, en de natuur is als vóór-fase op de tweede fase, het geestesleven, aangelegd, om daarin te worden voltooid. Natuur en geestesleven verhouden zich in 't verband der werkelijkheid als voet en top der pyramide. Wanneer men den top voor een toevoegsel hield, omdat hij minder omvang heeft dan de voet, zou men vergeten dat juist in den top de pyramide zich voltooit.

De eenheid van het geestesleven nu is geen andere dan de eenheid of grondgedachte aller werkelijkheid. Van alle werkelijkheid is de grondgedachte: *de zelfverwerkelijking der Idee.* Immers, deze gedachte loopt door alle werkelijkheid heen, en er is niets van hetgeen tot de wereld behoort, of deze zelfverwerkelijking is er de ziel van: de Idee is in heel de wereld zich verwerkelijkend, zoowel in de vorming en voltooiing der zonnestelsels als in de menschelijke industrie en in de voortbrengst van kunstwerken of in de gedachten van een denker.

Maar in het geestesleven is deze grondgedachte, die er de eenheid van uitmaakt, in een bepaalde fase gekomen:

zij is, gelijk wij reeds zeiden, de zelfverwerkelijking der Idee *door bewustwording.* In alle geestelijke verschijnselen is een bewustwording, waarbij de geestelijk levende zich bewust wordt van de Idee. Alle geestelijke verschijnselen zijn in dit opzicht hetzelfde. Geestelijke wezens zijn zelf de werkelijkheid in haar hoogere fase, de werkelijkheid in vorm der individualiteit, en den naam van persoonlijkheid dragende; welnu: *de werkelijkheid* in haar kwaliteit van geestelijk wezen (mensch) *wordt zich van de Idee, haar eeuwig Beginsel, bewust.*

Ziehier de grondgedachte van het geestesleven en dus de eenheid, die in alle vormen en gedachten van het geestesleven doorblinkt; dit is het ééne, dat zin en waarde van alle geestesleven uitmaakt Stellen wij nu „bewustwording" als het ware aller geestelijkheid, dan versta men, dat wij hiermede niet slechts een *psychologisch* maar een *kosmologisch* begrip geven.

Gewoonlijk acht men dat het geestesleven zoo hooge vlucht niet neemt, of althans niet behoeft te nemen. Zedelijkheid bijv. of schoonheidszin, meent men, reiken zoover niet, dat ze een bewustheid aangaande het Wereldbeginsel zouden zijn. Wij merken hiertegen op dat, zoo eenmaal het geestesleven als bewustwording erkend is, de zaak zich niet anders kàn verhouden of deze bewustwording betreft de Idee zelve. Een bewustheid van iets bepaalds als zoodanig kan nooit zedelijkheid wezen, maar juist het bepaalde wordt hier te boven gestegen. De zedelijke mensch is zich van norm, d. i. van het absolute bewust. Ook in de schoone aanschouwing — deze werkzaamheid van het geestesleven — komt iets anders voor den geest dan een konkreet beeld hoe ook; maar ook hier is norm, nl. de Oorspronkelijke Algemeenheid, die zich aan het konkreete gelden doet.

De mogelijke tegenwerping, dat deze of die zedelijke mensch, voorzoover hem bekend, zich nooit bewust was van den

Wereldgrond, wordt afgewezen met de opmerking, dat deze bewustheid *implicite* geschiedt, en slechts bij zelfverheldering, in haar waren inhoud wordt verstaan. Wie in Oostelijke richting van een willekeurig punt nabij de Nederlandsch-Duitsche grens voortmarcheert, bevindt zich, krachtens zijn beweging zelf, na zekeren tijd op Duitsch grondgebied, al mag hij daarvan alsnog geheel onkundig zijn. Evenals menigeen onwetend proza spreekt, kan ook het menschelijk bewustzijn onwetend een bewustzijn wezen aangaande den Wereldgrond.

Wanneer wij nu nasporen den samenhang van moraliteit, aesthese en religie n. l. den samenhang van de drie fakulteiten van het praktisch bewustzijn, dan gaan wij van het begrip dezer bewustwording uit, en houden vast, dat alle geesteswerkingen bewustzijnswijzen zijn, waarmee de mensch zich van de Idee bewust is, zoodat in deze het leven zich heenstrekt tot zijn oorsprong en grond. Zedelijkheid, schoonheidszin en religie hebben hun aangewezen plaats in deze bewustwording; zij zijn een drieeenige beleving van de Idee. In alle drie beleef ik een grootscher oogenblik, dan wanneer ik een puur uitwendig verschijnsel waarneem of in een louter zinnelijken toestand verkeer: in alle drie beleef ik, hoewel op verschillende manieren, mijn grond en eenig Beginsel, de goddelijke Idee zelve.

Van voluntaristische zijde wordt ons tegengeworpen, dat wij het geestesleven opvatten als bestond het in denken alleen. Bewustheid is denken in alle vormen van dien (voorstellen, overwegen, inzien.) Het voluntarisme echter stelt met Schopenhauer den wil als grondbeginsel van het geestelijk bestaan. Het is hier de plaats niet om uitvoerig op deze meening in te gaan, doch eenige toelichting is gewenscht. Wij verwerpen het voluntarisme, omdat uit het

wilsfeit nooit het denken kan afgeleid worden, terwijl andersom de wil kan worden begrepen als de natuurlijke aktiviteit van het denken zelf: het denken als wereldbeginsel heeft dien aandrang in zich, dien wij „wil" noemen. Moet men de tegenwoordige voluntaristische filosofie (het pragmatisme) gelooven, dan zijn alle ideologische waarden, gelijk wijsbegeerte, religie, schoone aanschouwing, voortgekomen uit natuurlijke aandrangen, behoeften, neigingen, wilsstrevingen. Nietzsche's filosofie is van deze gedachte doordrongen daar ze „den wil tot macht" tot beginsel van ons geestesleven stelt. Men begaat hier de fout van den mensch met de natuur te vereenzelvigen en het geestelijke uit het natuurlijke te verklaren.

Bovendien: hoe uit dezen wilsdrang de gedáchte moet opwellen, is volslagen onbegrijpelijk: is eenmaal de gedachte gegeven, dan kan zij door den wil worden aangewend; maar zoo er niet aanwezig is een ideologische verhouding, kan de wil haar niet uitvinden. Bijv. zoo niet de *gedachte* invalt van een hoogere wereld als tegenstelling van de ervaarbare (door logische kontrastwerking gesugerreerd) is het onmogelijk dat de wil uit zichzelf het begrip eener hoogere wereld voortbrenge als korrelaat zijner behoefte.

Het denken heeft prioriteit in het geestesleven, daar de wil daarin ligt opgesloten, als een immanente grondeigenschap van alle denken. Het geestesleven zelf is een denken. Ziehier ook het eenig gezichtspunt vanwaar uit het innerlijk bestaan in zijn samenhang kan doorzien worden.

Zoo zijn dan ook zedelijkheid, schoonheidszin, religie in eerste instantie niet gevoelswijzen of handelwijzen, of gedragingen, maar bewustzijnswijzen, en heel het geestesleven is bewustwording. Alle leven is denken. Wij zijn met deze uitspraak in overeenstemming met de idealistische ethiek aller tijden. Zoowel in Indië als in Hellas, zelfs in Israël

treffen wij dit idealistisch inzicht aan. Bij Plato en Aristoteles is de hoogste, d. i. wezenlijke deugd dianoëtisch (= theoretisch.) In het Grieksch-geschoolde Johannes-evangelie heet dan ook het „kennen Gods" het eeuwige leven. Ook in het Christendom gold meestentijds het geloof (de erkenning) als de essence van het christelijke leven, waarbij de „werken" slechts de beteekenis hadden van een bewijs van echtheid.

Zoo hebben wij bij ons volgend betoog slechts te maken met zedelijkheid enz. als bewustzijnswijzen.

II.

Theoretisch en praktisch bewustzijn.

Is nu het geheele geestesleven als een bewustwording op te vatten, dan moet hierin toch weer onderscheiden worden tusschen tweëerlei: het geestesleven is theoretische en het is praktische bewustwording. Deze twee zijn dus onderfazen van hetzelfde proces.

Met „praktisch" bedoelen wij niet eenige naar buiten tredende handeling; maar hetzelfde wat Kant bedoelde, wanneer hij de praktische rede stelde tegenover de theoretische. Ook de praktische bewustwording voltrekt zich innerlijk en behoeft niet vergezeld te zijn door daden, of gekenmerkt door schikkingen, in de samenleving aangebracht. Zoozeer als er een denken is, dat geen spoorwegen aanlegt of bruggen bouwt, zoozeer is er een praktisch bewustzijn, dat geen aalmoezen geeft, instellingen in het leven roept, oproepingen doet, medemenschen aanspoort of bestraft... het praktisch bewustzijn is geheel als een *gezindheid*, die er is, ook al grijpt zij niet naar buiten.

Het theoretisch bewustzijn is een *bedenken*, het praktische een *beleven*. In het theoretische wordt de Idee bedacht om in het praktische beleefd te worden. Bedenken en beleven

behooren samen en zijn beide in het geestesleven bevat. Immers zoo de levensaktiviteit zelve als een denken mag opgevat worden (geestesleven = denken), dan moet het geestesleven verwant zijn aan het „bedenken" maar tevens meerder dan dit: het moet van de theoretische funktie (het bedenken) vanzelf in de praktische (het beleven) overgaan, zoo zeker als het denken meerder dan een „bedenken" is.

Hieruit volgt dat het beleven een hooger moment in het geestesleven uitmaakt dan het bedenken. De bewustwording is een bedenken óm een beleven te zijn; zij is theoretische bewustheid óm praktische te kunnen zijn.

Laat ons bij wijze van voorbeeld het praktische bewustzijn: de liefde noemen en het theoretisch bewustzijn: de kennis; dan is de rechte orde van zaken deze, dat de kennis van de Idee de hoogste liefde wekt; bij welke verwekking dus het theoretische in het praktische overgaat. Men ziet hoe wij met dit rangvraagstuk bij oude gedachten zijn beland. St. Bernardus verklaarde dat God gekend werd voorzoover hij werd bemind en keerde dus de rechte orde om. Hoe kan God bemind worden zonder kennis? weerlegde men. En Leonardo da Vinci herstelde de rechte verhouding door zijn spreuk amore e figliolo della cognoscenza: de de liefde stamt van de kennis af; deze laatste is de voorwaarde tot de eerstgenoemde.

Zoo nu de liefde de kennis tot haar voorwaarde heeft, is zij, de liefde, een hooger standpunt, een hooger moment in de bewustwording en hebben wij alle recht te zeggen dat het bewustzijn theoretisch is om praktisch te zijn. Het bedenken is er òpdat er zij het beleven. Dat het wereldbestaan zijn voortschrijding heeft om in een hoogste liefde uit te monden, wie der oprecht geestelijk gezinde denkers heeft deze waarheid niet verstaan? Denk slechts aan de stellingen dienaangaande in het 5de deel der Ethica van Spinoza.

III.

Begrip van het praktisch bewustzijn.

Zullen wij nu de samenstelling van het praktisch bewustzijn in zijne drie fakulteiten doorzien, dan moet te voren het begrip van een praktisch bewustzijn, d. i. van een beleving der Idee psychologisch worden bepaald. Waarin bestaat het dat wij de Idee beleven? Wij hebben door onze tegenstelling van liefde en kennis nog maar zeer onvolledig omtrent het begrip dezer „beleving" aanwijzing gegeven.

Het praktische bewustzijn is niet een gevoel, maar het is een denken. Dit denken onderscheidt zich echter van het theoretische, doordat het niet organiseert maar symboliseert. Het werkt niet *organisch*, maar *symbolisch* en derhalve is het door gevoelsaandoeningen begeleid.

Het onderscheid tusschen organiseerend en symboliseerend denken is dit: de theoretische bewustheid ervaart verschijnselen, regelt ze en denkt de heele verschijning in een verband des geheels; zij is encyclopaedisch en stelt zich althans een begrip des geheels en van den onderlingen samenhang der verschijnselen in 't vooruitzicht, dat zij al meer poogt uit te werken aan de zorgvuldig gekontrolleerde waarneming. Het theoretische nadenken is op die wijze behept met de gedachte van een organisch verband der werkelijkheid; het gaat niet sprongsgewijze toe en leeft niet bij invallende diepzinnigheden, waarde-oordeelen of geestesverlichtingen. Het is methodisch in alle dingen. Is er een filosofie die onmethodisch zou willen heeten en hierop roem droeg? Geenszins. De gedachte van een *organisch verband* der kennis beheerscht heel het theoretisch bewustzijn.

Het praktisch bewustzijn gaat *symbolizeerend* te werk; het schept symbolische gedachte, hierin bestaande dat een

bepaalde verschijning *gewaardeerd* wordt als vertegenwoordigster der Idee. Er wordt dus geen verband gedacht tusschen deze verschijning en andere; er wordt niet methodisch gedacht, en niet stelselmatig; maar een bepaalde verschijning, die daarvoor geschiktheid heeft, wordt gezien in hooger licht. Wanneer ik een landschap „schoon" acht, is het duidelijk, dat ik daarmede geen meening vorm over de formatie van zijn gesteente of van zijn bodem en in geen opzicht eenig stelselmatig begrip over dit landschap stel. Ik doe niets dan deze verschijning zooals zij daar in mijn gezichtsveld ligt, plaatsen onder een hooger licht dan der fenomenale gesteldheid zelve. Evenzoo wanneer ik een gedrag „goed" acht, is daarmede niets gezegd over den samenhang van dit gedrag met zijn aanleidingen, over de inrichting van de menschelijke ziel of hoe ook; doch is het bedoelde gedrag geplaatst in een hoogere belichting en wordt het niet meer *begrepen*, doch beoordeeld, *gewaardeerd*; als waarde geschat.

Het landschap, dat schoon heet, en het gedrag, dat goed heet, worden als teekenen (symbolen) van een hooger beginsel gedacht: zoo is het praktisch denken niet organiseerend, maar symboliseerend. Ziedaar het onderscheid.

Dit symboliseerend denken nu heeft twee faktoren,[1]) vooreerst *de intuïtie der Idee*,[2]) ten tweede *toepassing dezer*

---

1) Heel ons bewustzijn beweegt zich naar zijn inhoud tusschen twee uitersten, ter ééne zijde het Eene, ter andere zijde het menigvuldige. Het Eéne als wereldéénheid, het menigvuldige als het onsamenhangend waargenomene. Alle kennis is een toepassing van het Eene op het menigvuldige. Alle ordesoort- en wetsbegrip is zulke toepassing.

2) Volgens velen is het bewustzijn *norm-bewustzijn* en niet meer. Aan de spits der werkelijkheid staat volgens hen de norm (het sollen) als het absolute, die als logische, ethische of aesthetische norm op speciale gebieden geldt. Is echter het Denken, de Idee het Beginsel aller werkelijkheid, gelijk wij voorstaan, dan is de norm niet zelf het absolute, maar de aanduiding van dit, nl. van de Idee, binnen ons bewustzijn. De norm is dan bewustzijns-imanent.

intuïtie op verschijningen of ervaarbare grootheden, welke toepassing waardeering heet, waarde-erkenning; de waarden goed en schoon worden daarbij aan een verschijning toegekend. Er kan geen waardeering zijn zonder de intuïtie, welke daaraan ten grondslag ligt; er kan geen waarde erkend zonder den norm te beseffen, van waaruit de waardeering wordt gevestigd. Ieder mensch, die iets waardeert als goed of schoon, gaat uit van een norm-besef. Dit norm-besef is de intuïtie van de Idee, die dus in het praktisch bewustzijn de eerste plaats heeft. De Idee is het algemeen wereld-princiep. Het praktisch bewustzijn is allereerst een levend bewustzijn van het wereld-princiep. Hoe dit met de liefde samenhangt, die wij eenige bladzijden te voren als type van praktische bewustheid lieten opkomen, is duidelijk daaruit, dat dit levende bewustzijn door een gevoelsorkest wordt begeleid.

IV.

De psychologische inrichting van het praktisch bewustzijn.

Nog één uiteenzetting moet aan deze algemeene beschouwing toegevoegd, n. l. over de psychologische inrichting, bizonderlijk het verband van *voorstelling* en *gevoel* in het praktisch bewustzijn. Het begrip „voorstelling" beduidt hier den representatieven faktor van ons innerlijk bestaan in 't algemeen. Het praktisch bewustzijn is op twee wijzen werkzaam, n. l. representatief en emotioneel. Moraliteit, aesthese en religie zijn drie *voorstellings-* en drie *gevoelswijzen;* het praktisch bewustzijn omvat zedelijke voorstelling en zedelijk gevoel; schoone voorstelling en schoonheidsgevoel; religieuse voor-

---

Hij bestaat dan slechts in zijn aanwending en wijst op de Idee, als waarvan hij de reflektie is in het theoretisch en praktisch bewustzijn. De wezenlijke zin van het praktisch bewustzijn is dan ook niet norm-bewustzijn te zijn, maar Idee-beleving.

stelling en religieus gevoel. Het is duidelijk dat „voorstelling" hier iets anders beduidt dan konkreet beeld, zonder meer, waarvoor deze term in de leer van het theoretisch bewustzijn dient: het praktisch bewustzijn is bewustzijn aangaande de Idee; van „voorstelling" is hier sprake inzoover de Idee aan een konkreet beeld bewust wordt, en dus het konkreet beeld niet om zichzelf maar als aanduiding tot de Idee wordt genomen, symbolisch. De voorstelling in praktische aanwending is dus een samengestelder zielshandeling dan in de theoretische (ik stel mij een boom voor), een handeling waarin het voorstellen en het idee-inzicht vereenigd zijn.

De voorstelling in het praktisch bewustzijn bestaat nu op twee manieren; nl. als *waarde-voorstelling* en als *ideaal-voorstelling*. In de eerste heeft de verschijning, het konkrete beeld, dat de Idee symboliseert, den nadruk; in de tweede de Idee zelve. Bijv. eens menschen gezindheid goed-achten geschiedt in een waarde-voorstelling. (Ik stel mij voor een gezindheid en erken daaraan de afschijning der Idee.) Daar is het om het konkreet geval dezer gezindheid te doen, welke in het verband der Idee wordt gedacht. Daarentegen bij de ideaal-voorstelling (ik denk mij het geestesrijk) komt de nadruk op de Idee, want hier is het niet om de konkrete stof, maar om de uitdrukking van de Idee te doen. In moreel, aesthetisch en religieus bewustzijn is de voorstelling dus zoowel waarde- als ideaal-voorstelling. Beide echter zijn *waardeeringen*.

De waarde-voorstelling, in theoretischen schijnvorm overgebracht, heet waardeerings-oordeel („dit gedrag is slecht"; „deze bloeiende appelboom geeft een schoon schouwspel".) [1])

1) Het waardeerings-oordeel als beoordeeling van een gegeven werkekelijkheid is geen oorspronkelijke, maar een afgeleide en samengestelde handeling van het praktisch bewustzijn. Het prakt. bew. in rechte reden is waardevoorstellend.

Wie den samenhang der fakulteiten van het praktisch bewustzijn onderzoekt, zal op deze waarde- en ideaal-voorstelling, zoo kenmerkelijk voor de inrichting van het praktisch bewustzijn, zijn aandacht vestigen.

Wat nu betreft de plaats, die het *gevoel* in dit verband inneemt: het gevoel is een reaktiefeit, waarbij ons bewustzijn reageert op zijn eigen voorstellingen. Immers de voorstellingen of denkingen zijn handelingen van het bewustzijn, en hebben een uitwerking in het algemeene nl. ter bevordering of ter vermindering van de aktiviteit onzes bewustzijns zelf. Het is nu ons bewustzijn in zijn algemeenheid (nl. als algemeene aktiviteit mijns wezens) welke op deze zijn bizondere handelingen reageert. Bijv. stel ik mij de ziekte mijns vaders voor, dan houdt deze gedachte een vermindering mijner opgewektheid en levensenergie in; ziehier de algemeene uitwerking, in deze bizondere handeling van voorstellen opgesloten: mijn ik reageert met een gevoel, nl. met leedgevoel.

Het gevoel als reaktie-feit, is nu een verschijnsel van sekundaer karakter, gelijk voorstelling en denken, waarop de reaktie geschiedt, van primaer karakter zijn. Alle gevoel veronderstelt de voorstelling; want moet er niet iets voorgesteld worden, zal er een gevoel zijn? kan ik mij verheugen of bedroeven tenzij over iets, welk iets toch moet zijn voorgesteld om vreugd of leed te wekken?

Het gevoel als element van het praktisch bewustzijn, is dus een gevolg-verschijnsel op de waarde-voorstelling en op de ideaal-voorstelling: deze beide, zoowel in zedelijkbewustzijn als in schoonheidszin of in religie, zijn door gevoel begeleid.

Juist in dit opzicht van reaktie-verschijnsel is het gevoel een belangrijk element van het innerlijk bestaan, omdat hierin voor den dag komt wat de waarlijke strekking en

beteekenis is van onze aktueele geestes-handelingen. Het is ons algemeen bewustzijn, onze levensaktiviteit zelve, die hier reageert: in het gevoel wordt dus deze algemeene aktiviteit zelf aan het werk gelaten.

Evenals het theoretisch bewustzijn dialektisch ingericht is, zoo ook het praktische; het werkt krachtens tegenstelling. Het gevoel als element van het praktisch bewustzijn komt dus voor als geestelijk of ideaal gevoel in (verwante) *tegenstelling* met het andere, het zinnelijk gevoel.

Het *ideale gevoel* kan eerst gevoeld worden doordat er zinnelijk wordt gevoeld, en nù het bewustzijn zich aan dit zinnelijke tegenstelt. In deze tegenstelling is dus een verwantschap mèt en een ontkenning vàn het zinnelijk gevoel opgesloten (dat er verwantschap is bijv. van schoonheidsgevoel en zinnelijk-erotisch gevoel is klaar als de dag.)

In het zinnelijk en in het ideale gevoel reageert hetzelfde menschelijk bewustzijn, doch naar ander opzicht. In het eerste reageert het in 't opzicht zijner empirische ik-heid, of van zijn empirisch eigen-bestaan, naarmate dit in een aktueele voorstelling bevordering of schade ondervindt (bijv. de schrik-voorstelling reageert met onlust). In het geestelijk of ideale gevoel reageert het bewustzijn in 't opzicht zijner algemeene of ware menschelijkheid, naarmate dit in de aanwezige voorstelling erkend zij of miskend. (Bijv. bij de voorstelling van de gezindheid eens vaders die zijn dochter verkoopt, reageer ik met afkeer wegens de miskenning van het waar-menschelijke.)

In het zinnelijk gevoel beleef ik het welzijn van mijn empirisch bestaan: daardoor heeft het zinnelijk gevoel het karakter van *onmiddelijkheid.* Ik gevoel een onmiddelijke, voor de hand liggende voldoening of onvoldaanheid; de eerste heet lust, de tweede onlust.

In het ideale gevoel wordt beleefd de al of niet erkenning

van de Idee (het Eeuwig-Algemeene) bij een innerlijke gesteldheid. Ik gevoel hier een voldoening of onvoldaanheid (afkeer) van geheel anderen aard; nl. niet een direkte, maar een *indirekte*, langs den weg der tegenstelling met het zinnelijk gevoel bevatbaar. Hier is de voldoening geestelijk. Ik besef daarin niet mijn empirisch bestaan in zijn ondiepe doorzichtigheid, maar de werkelijkheid der Idee, die zich aan mijn empirisch bestaan (mijn innerlijke toestanden) gelden doet. Een zedelijk gevoel bijv. is een hooger gevoel van voldoening of afkeer over eenige innerlijke gesteldheid.

Tegenover het onmiddelijk karakter van het zinnelijk gevoel kan het geestelijke gekarakteriseerd worden als *gereflekteerd;* gevoel van hoogere algemeenheid.

Om de beteekenis van het gevoelsfeit in 't verband des praktischen bewustzijns wel te verstaan, bedenke men dat het, hoewel reaktie-feit en van sekundaer karakter, toch geenszins een minderwaardig aanhangsel aan ons innerlijk bestaan mag heeten. Integendeel: in het gevoel komt een innerlijk proces *ten einde.* Hier bereikt het zijn resultaat, want hier teekent ons bewustzijn aan, welke levenswaarde een door hem voortgebrachte gedachte heeft.

Is het geestesleven een denken, zoo is het gevoel een opzicht van het denken, nl. dit dat het een *leven* is. In het gevoel als reaktie-feit, blijkt het denken niet slechts een funktie des geestes, maar geestesleven zelf te zijn. In het gevoel als gevolg-verschijnsel op het denken blijkt het denken de levende werkelijkheid van ons bestaan te wezen. Het denken wordt hier als levende aktiviteit „gevoeld."

V.

Begrip des verbands tusschen moraliteit, aesthese en religie.

Eer wij nu in een vergelijking van het zedelijke, aesthetische en religieuse voorstellings- en gevoelsfeit het verband

der drie fakulteiten van het praktisch bewustzijn aantoonen, moet dit verband *begripmatig* worden vastgesteld. Er is een logisch verband der drie, en zoo dit er niet ware, zou er in 't geheel geen verband zijn. Wij behooren dus dit begrip te ontwikkelen eer wij tot de verifieering daarvan aan de praktische bewustheid zelve overgaan.

De drie fakulteiten van het bewustzijn zijn het zedelijk, het aesthetisch, het religieus bewustzijn. Moraliteit, aesthese, religie. De oorspronkelijk uitheemsche namen zijn thans inheemsch. Dat deze drie fakulteiten niet maar nevens elkaar zijn opgegroeid, zooals in eenig veld een doornappel naast een wilde rhabarber staat, maar dat zij samenhangen als een stelsel, blijkt reeds hieruit dat de religieuse mensch niet maar als bij toeval een zedelijk wezen is, en andersom!

Een verband nu bestaat in tweëerlei: een identiteit en een onderscheid. Er is een *stelsel* der drie fakulteiten, doordat zij in een opzicht hetzelfde zijn, in een ander opzicht verschillend. In een stelsel is de verscheidenheid van evengroot belang als de eenheid, omdat er de faktoren niet tot één mengsel saamvloeien, doch juist op het punt der eenheid kenmerkelijk onderscheiden zijn. Zij zijn verschillende opzichten eener zelfde verhouding.

De *identiteit* der drie fakulteiten is nu deze, dat zij alle zijn een beleving van de Idee. De Idee wordt beleefd in een trilogie van bewustheden. Al ons zedelijk bewustzijn, onze schoonheidszin en religie is hetzelfde: beleving van de Idee. Wij zijn geestelijke menschen, hierin dat wij op ditzelfde, op de beleving van de Idee, zijn aangewezen in deze drie fakulteiten van ons geestelijk bestaan.

Het *onderscheid* der drie fakulteiten bestaat hierin, dat wij in hen de Idee beleven op andere manier en dus ook haar zelve in ander opzicht beleven. De Idee nl., het Wereldcentrum, existeert met een verschijning. Niet op zichzelve,

maar *aan een verschijning* beleven wij haar. De verschijning nu is verdeeld in *innerlijke* en *uiterlijke*. Mijn gedachte is innerlijk fenomeen; deze diamant is uiterlijk fenomeen. De heele wereld bestaat in deze tweeheid van verschijningsgebied. Ieder bewust wezen ziet naar binnen en naar buiten en heeft deze splitsing der verschijning vóor zich.

Deze twee-deeligheid is zoo onbetwistbaar, dat zelfs de zeventiende eeuwsche filosofie haar hypostaseerde tot tweeërlei wereldsubstantie (Cartesius) of tweeërlei attribuut der substantie (Spinoza). Nochtans is de verhouding der beide niet zoo eenvoudig gesteld, als deze filosofie meende. Er zijn niet twee soorten van verschijnselen: alle verschijning is psychisch, de diamant evenzeer als mijn gedachte; maar er is tweeërlei opzicht waarin de verschijning is vervat: het *onpersoonlijke* en het *persoonlijke*.

In de natuur is de psychiek onpersoonlijk, beneden de zelfbewustheid, onbewust, waardoor het zelfbewustzijn van den persoonlijken mensch de natuur aan zich tegenoverstelt; en tegelijk met deze tegenoverstelling objektiveert hij haar tot lichamelijke gestaltenwereld. [1]) De lichamelijke wereld of natuur is dus de verschijning in haar onpersoonlijkheid; waar naast de hoogere verschijning in het teeken der persoonlijkheid staat. De werkelijkheid is dus tweedeelig.

Deze hoogere verschijning is de innerlijke; zij omvat onze eigen motieven, welke zijn de psychische verschijning in het licht der zelfbewustheid. Deze innerlijke verschijning is het eerste gebied onzer bewustwording van de Idee, en eerst na dien (logische niet tijdelijke verhouding) is het mogelijk de Idee aan de uiterlijke verschijning te beleven.

De Idee bewust te zijn aan eigen motieven is *zedelijke*

---

1) Verg. mijn „Weg tot het Inzicht, een inleiding in de Wijsbegeerte" (Amsterdam, van Looy 1909) bl. 167 vvg.

bewustheid. De moraliteit is de eerste der trilogie van het praktisch bewustzijn. Hier ben ik mij de Idee bewust als Levensgrond. Zoodra ik mijn motieven zedelijk bewust ben, ben ik ze bewust als grond hebbend in een Levensgrond en ben Idee-bewust.

Deze eerste fakulteit van het praktisch bewustzijn is tot zooverre een gedeeltelijke bewustwording. Ook aan de onpersoonlijke verschijning, die als lichamelijke gestaltenwereld daar staat, moet ik de Idee bewustworden, zal mijn bewustwording volledig zijn. Deze tweede fakulteit is de *schoonheidszin.*

De uitsluitend zedelijke mensch ware een fragmentaere en niet een volledig bewuste. Daar in hem de zedelijkheid, eenzijdig uitgegroeid, den schoonheidszin overwoekerde tot een in druk geraakte plant, geleek hij op den krachtmensch van een boerenkermis, die geen hersenen, maar uitbundige spieren heeft. Deze eenzijdig-zedelijke zou niet zoozeer mènsch zijn, als wel moreel atleeth. Is niet Epictetus, die zich liet stukranselen omdat hij slechts één waarde kende: de zedelijke waarde, — evenals asceet en pilaarheilige — atleeth meer dan mensch ... zoo als ook de uitsluitend aesthetische geen mensch is, doch Sybariet?

De schoonheidszin is de tweede fakulteit van de beleving der Idee. In dezen is de eenzijdigheid van het moreel bewustzijn aangevuld met haar komplementaere tegendeel. Nu wordt door een mensch de Idee aan de verschijning in hare twee opzichten beleefd. Dienovereenkomstig wordt ook in tweeërlei opzicht de Idee beleefd, nl. in het opzicht harer transcendentie en harer immanentie.

Moraliteit en schoonheidszin zijn de twee flankeerende handelwijzen van het praktisch bewustzijn.

Maar ziehier het bewustzijn over twee fakulteiten verdeeld, en de geestelijke mensch in twee werkzaamheden

bezig de Idee te beleven, in welke tweeërlei bewustwording hij tegen zichzelf verdeeld is. De zedelijke mensch en de aesthetische staan tegenover elkaar als kampende broeders, zoolang zij niet in een hoogere eenheid verzoening vinden. De zedelijke mensch is beeldstormer en door de zedelijkheid (de stelling van goed en kwaad) gaat het schoone paradijs verloren, gelijk ook door een losgelaten aesthese het zedelijk zelfbezit wordt bedreigd. Terwijl de zedelijke mensch in zijn eenzijdigheid protesteert tegen den aesthetische, lacht de aesthetische in zijn eenzijdigheid om de eenzijdigheid van den moralist.

De volledige bewustheid van de Idee moet een handeling onzes geestes zijn. In laatste instantie althans moet een rechtstreeksheid verkregen, waarbij het geestesleven als met één golfslag zijn oever vindt. Hoe zou een ontvorking gelijk moraliteit en aesthese, waarin twee banen zich uit elkaar begaven, een voltooiing kunnen zijn van het proces der werkelijkheid? Veeleer is een laatste handeling noodig, die de tegenstelling opheft en het proces aan zijn ware einde voert.

Deze opperste beleving der Idee geschiedt in het religieus bewustzijn. In de religie is de tegenstelling tusschen moraliteit en aesthese opgeheven. Zij is evenzeer moreel als aesthetisch en het een niet minder dan het andere. De divergeerende lijnen buigen hier in hun konvergentie samen. In het zedelijk bewustzijn is de mensch *karakter*, in het aesthetische is hij *talent;* beide zijn noodig, maar er is ook noodig dat de tweespalt van karakter en talent in hem zij opgeheven en beide in hem vereenigd zijn.

In de religie wordt de Idee beleefd niet aan de innerlijke verschijning noch aan de uiterlijke, maar aan de werkelijkheid als zoodanig; zij wordt beleefd als Algrond, grond åller werkelijkheid hoe ook, waarin transcendentie en imma-

nentie samenvallen. In de religie zinken alle tegenstellingen der verschijning weg en vervagen als nevels in de avondlucht.

Dat de tegenstelling van moreel en aesthetisch hier moet wegvallen, kan reeds historisch afgeleid worden. daaruit, dat aesthese en moraliteit een zelfden n.l. religieusen oorsprong hebben: in de historie immers komt vooraf te zien wat in de bewustwording het ware einde is; want het einddoel is de ware beweegkracht reeds in het begin.

In de religie wordt de Idee beleefd boven alle verdeeling der werkelijkheid. Voor haar oog vernevelt de verschijning naarmate zij de Godheid nadert. Terwijl in het zedelijk en aesthetisch bewustzijn een bepaalde verschijning aanleiding is tot het Idee-bewustzijn, en de Idee er dus mèt een verschijning beleefd wordt en àls afgespiegeld aan deze (implicite) gaat het eerst in de religie om de Idee zelve (explicite), terwijl daarbij de verschijning niet uit het bewustzijn verdwijnt, maar alle bepaaldheid verliest. In de religie wordt de Idee beleefd aan de onbepaaldheid der verschijning. Maar zulke religie is niet historisch of positief; zij houdt geen verband met staatkunde of theologie. Zij is absolute religie en weet van geen dogmatiek, liturgie of priesterschap. Zij heeft slechts aandacht voor den Algrond.

Hier ligt de konsummatie van het geestesleven en daarmede de voltooiing van het proces der werkelijkheid.

In *moraliteit* ben ik mij van de Idee als innerlijken grond bewust: de niet-moreele mensch, zoo hij mogelijk ware, had geen geestelijk diepte-bewustzijn, de verschijnselen van zijn innerlijk bestaan waren hem geheel objektief, feitelijk; maar zonder *waarde*. Hij wist het kausaalverloop van zijn leven (horizontale voortbeweging) maar niet dat hierin zich een Beginsel uitdrukt.

In *aesthese* beleef ik den levensgrond als buiten mij: de

niet-aesthetische mensch, zoo hij mogelijk ware, zag in de natuur geen hoogte. Het feitelijk gebeuren zou hij opmerken, maar hij zou niets bewonderen, noch zou iets hem roeren. Het grootsche noch het liefelijke bestond voor hem, maar alleen het feitelijke en alles ware hem gewoon. Aan niets vermocht hij zijn innerlijke diepte af te spiegelen. Hij ware in de natuurbeschouwing een van niets bewuste objektivist.

In *religie* beleef ik de Idee boven alle tegenstelling. De volstrekt on-religieuse mensch, zou, zoo hij moraliteit en aesthese had, leven in twee werelden. Leven en natuur waren voor hem twee onsamenhangende waarden. Hij zou niet beleven de Eenheid van het werkelijke [1]).

De verhouding schematisch afgebeeld is aldus:

moraliteit	*aesthese*
(Aan zijn innerlijk bestaan beleeft de mensch het Beginsel aller werkelijkheid, de Idee).	(Aan de uitwendige verschijning herhaalt de mensch zijn beleving van de Idee).

religie

(Hij beleeft de Idee in éénen boven de bepaaldheid aller verschijning).

(Het tweede deel volgt).

---

1) Ten behoeve der stelselmatigheid en van het strakke verband onzer beschouwing blijft hier alle verwijzing naar de veelbesproken kwestie van het speciaal-verband van religie en zedelijkheid, ter zijde.

MODERNE ORTHODOXIE EN ZUIVERE REDE,

DOOR

Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.

De heer K. J. Pen heeft in een opstel: „Wijsbegeerte en Wijsheid" den lezers van dit tijdschrift duidelijk aangetoond, hoe het verbindingsdraadje tusschen Kant en Hegel, waarvan door zekeren Leidschen theoloog het bestaan geloochend en door Dr. J. de Sopper betwijfeld wordt, een ijzersterk net van vele draden is. Met die glasheldere uiteenzetting is een deel van Dr. de Sopper's brochure *Hegel en onze tijd* weerlegd. Op eenige andere punten wil ik den geachten schrijver van voorlichting dienen, overtuigd als ik ben, dat het hem als Christen niet om gelijk-hebben, maar enkel en alleen om de waarheid te doen is en hij, tot het inzicht gekomen, dat zijne kennisneming van Hegel's wijsbegeerte tot dusverre maar zeer oppervlakkig is geweest, nog eens niet als rechter, maar als leerling aan de voeten van den Leidschen Meester zal plaats nemen, iets, wat hij blijkens de volgende bladzijden, nog dringend noodig heeft. Het is *luce clarius*, dat hij niet met de bedoeling om te leeren, maar met het opzet om te attaqueeren tot Hegel genaderd is. Dientengevolge heeft hij ook niet veel leering meegenomen uit zijn grasduinen op een gebied, dat slechts door gezette en nauwgezette studie kan verkend worden.

Om te beginnen noemt hij de idealistische philosofie *Rationalisme* en wel een Rationalisme, dat eigen onvermogen om het wereldraadsel op te lossen blijkt te gevoelen, omdat Hegel (*Enc. § 82 Zusatz*) leert: „men kan al het „redelijke tegelijk mystiek noemen." Wil dat in Hegel's mond iets anders zeggen, dan dat het redelijke ook nog wel iets anders is dan het mystieke? Verschil in benaming is ook verschil in gedachte. Hoort echter, wat Dr. de S. uit dat woord van Hegel haalt: „het houdt niets minder in, „dan dat het ideaal van het rationalisme niet bereikbaar is „door de rationalistische methode, doch door haar tegen„deel: de mystiek" (blz. 45). Met de rationalistische methode wordt dan Hegel's denkwijze bedoeld, eene qualificatie, die nog heel wat minder door den beugel kan dan de meer gebruikelijke: Idealisme. En heeft Hegel's denkwijze dan een ideaal? Hegel's denken is toch geen denken „ins blaue hinein" geweest, geen denken van onbestaanbaarheden of onwerkelijkheden, maar een denken der werkelijkheid. Voor idealen heeft hij niet al te veel waardeering gekoesterd; daarvoor was hij te realistisch. De werkelijkheid van de Idee af te scheiden achtte hij eene abstractie van het Verstand; de ideeën en idealen zijn niet zoo machteloos dat zij zich geene werkelijkheid kuunen verschaffen (*Enc. § 6*). Dr. de S. heeft zich zeer ongelukkig uitgedrukt, toen hij, over Hegel sprekende, het over een ideaal van het rationalisme had, dat die wijsgeer niet heeft bereikt. Wij plegen onder den naam Rationalisme eene geheel andere richting te verstaan, dan Dr. de S. er blijkbaar mede wenscht aan te duiden. *Verba valent usu.* Het Rationalisme geldt als de geestesrichting, die de Ratio als hoogste norm en autoriteit beschouwt. Die Ratio is echter niet = de Rede, zooals Hegel deze begrijpt, maar = het gezond verstand, zooals b.v. de „Aufklärung" dat ten troon verhief. Nu wil Dr. de

S. van een onderscheiden tusschen Verstand en Rede niet weten, maar dat is heusch niet aan zijne persoonlijke voorkeur overgelaten. Hij zou met even veel of even weinig recht kunnen zeggen: ik wensch geen onderscheid te laten gelden tusschen zuurstof en lucht. Op die wijze stelt hij zich echter buiten de gemeenschap der denkende en sprekende menschen. Met graagte citeert hij een woord van Max Müller, wiens verdiensten trouwens op een ander terrein liggen dan dat der speculatieve philosofie. Dat citaat luidt: „Because in German there are two words Ver-„stand and Vernunft, originally meant for exactly the same „thing, the greatest efforts have been made to show that „there is something to be called Vernunft, totally different „from what is called Verstand, till at last Vernunft was „changed into a mere name for Unverstand, or the power „of suggesting insoluble problems." Dr. de S. keurt af, dat ik in mijne biografie van den Hoogleeraar Bolland o.a. Lodewijk van Deyssel *„in majorem Bollandi gloriam"* heb aangehaald (blz. 43), terwijl dit citaat toch inzonderheid het oordeel van dezen machtigen stilist over Bolland's *stijl* in het licht moest stellen. Dr. de S. ziet den splinter in mijn oog wel, maar den balk in zijn eigen oog ontgaat hem. Wie geeft hem n.l. het recht den Religionshistoriker Max Müller bevoegdheid tot oordeelen toe te kennen in wijsgeerige vragen? Maar nu de naam van dezen geleerde eenmaal in het debat is gebracht, zal hij voor zijne woorden moeten staan als elk ander. Wij zien de dwaasheid van Max Müller's woord duidelijk in, indien wij het aldus wijzigen: „In het Hollandsch zijn er twee woorden: *gemeen* „en *gewoon*, oorspronkelijk gebruikt voor precies hetzelfde „begrip. Tegenwoordig wil men echter met alle geweld be-„weren, dat „gemeen" iets totaal verschillends is van wat „gewoon" heet, zoodat „gemeen" iets ongewoon slechts

„uitdrukt." Zoo ziet men, dat de regel: *verba valent usu* dubbelzinnig is en behalve de betrekkelijke vastheid van het spraakgebruik ook inhoudt, dat de beteekenis der woorden zich langzamerhand wijzigt, niet naar de willekeurige opvattingen van Jan, Piet of Klaas, maar stellig wel naar de gemotiveerde terminologie van de coryfeeën der speciale vakken van wetenschap. En nu is de onderscheiding van Verstand en Rede heusch geen aardigheid van een zekeren meneer Hegel, uitgedacht om de menschen in het ootje te nemen; neen, Immanuel Kant, een wijsgeer, naar wien men nog eerder eens luisteren wil dan naar Hegel, is met die onderscheiding van Verstand en Rede al begonnen. Wie, gelijk Dr. de S. doet, durft betwijfelen, of Bolland Kant's bedoelingen juist weergeeft (blz. 17); wie de speculatieve stelsels na Kant een terugval achter Kant waagt te noemen in plaats van eene ontwikkeling uit Kant (blz. 19); — zoo iemand moest toch weten, dat de Koningsberger in zijne *Kritiek der Zuivere Rede* (ed. Addicke, S. 299) zegt: „Al „onze kennis begint met de zintuigen, gaat vandaar naar „het Verstand en eindigt bij de Rede, boven welke niets hoogers „in ons wordt aangetroffen om de stof der aanschouwing „te bewerken en onder de hoogste eenheid van het denken „te brengen." Hegel heeft goed geweten, dat dit bij Kant te lezen stond. Vóór Kant, zegt hij, heeft men bij ons geen bepaald onderscheid tusschen Verstand en Rede gemaakt. Wil men echter niet terugzinken in het vulgaire bewustzijn, dat de verschillende vormen van het zuivere denken plomp verwart, dan moet het onderscheid tusschen Verstand en Rede vastgesteld worden (WW. VII 2, 355 f.). Het denken is verstandig in zoover het de bepaaldheden uiteenhoudt; redelijk is het echter, in zoover het in de bepaalde verscheidenheid tegelijk de eenheid bespeurt. Hegel heeft een gegeven van Kant doordacht: het Verstand

is hem het denken van het eindige en de eindigheid. Maar even dwaas als de vereenzelviging van Verstand en Rede is het uit elkander houden van die twee. Zulk uiteenhouden is dan weer echt verstandig, maar allesbehalve redelijk. Het Verstand heeft in zijne waarheid de Rede aan zich en de Rede het Verstand; het Verstand kan nooit geheel zonder Rede en de Rede kan nooit geheel zonder Verstand bestaan.

Uit een en ander blijkt, dat Rationalisme of Verstandsvergoding al een zeer ongepaste naam is voor Hegel's philosofie. Het rationeele is voor Hegel het speculatieve en nooit het eenzijdig verstandige (Vgl. *Enc. § 79*).

Nu meent Dr. de S., dat het ideaal van het Rationalisme *niet* bereikbaar is door de rationalistische methode, *doch* door haar tegendeel: de mystiek (blz. 45). Hier poneert hij een òf—òf, niet bedenkende, dat dit juist door Hegel als eene onredelijke verstandigheid is gebrandmerkt. Het redelijke en het mystieke zijn ongescheiden onderscheiden. In zoover het redelijke niet uit iets anders afgeleid of door iets anders bewezen kan worden, maar *suo jure* geldt, mag het, vergeleken bij de kennis, die het Verstand zich verwerft, mystiek heeten. Dr. de S. citeert hier uit Hegel's *Encyclopaedie* alleen de woorden: „Al het redelijke kan men „tegelijk als mystiek kwalificeeren", zonder dat hij het vervolg mededeelt: „waarmede echter slechts zooveel gezegd „is, dat het redelijke boven het verstand uitgaat en geenszins, dat het ten eenenmale als ontoegankelijk en onbe„grijpelijk voor het denken moet worden beschouwd." Bij het licht van deze, door Dr. de S. verzwegen, woorden beschouwe men dan de uitspraak van dezen criticus, te lezen op die zelfde donkere bladzijde 45 van zijne brochure: „De zekerheid van Hegeliaansch weten is op elk „punt die van het onmiddellijk schouwen, waarin subject

„en object, het eindige en het oneindige, God en mensch „samenvloeien.” Men vraagt zich af, hoe dit misverstand bij Dr. de S. kon geboren worden. Hegel is immers juist de krachtige bestrijder geweest van alle Onmiddellijkheidsleer. Lees de *Phaenomenologie*, lees de kleine *Logica*, lees welk zijner werken gij maar wilt: overal worden Jacobi en de zijnen door hem onvermoeid weerlegd. Hij spreekt van een onduidelijk middelding tnsschen gevoel en wetenschap, een speculatief gevoel of de idee, die zich niet uit de fantazie en het gevoel kan bevrijden en toch ook niet meer louter fantazie en gevoel is. Het daalt met gewone zinnelijke voorstellingen in de diepten van het wezen af en strijdt, om zich dat te bemachtigen en het zich tot bewustzijn te brengen. Maar in den vorm van gewone voorstelling laat het wezen zich niet begrijpen (vgl. Bolland's voorrede op zijne uitgave der *Phaenomenologie*, S. XXIII f.). Hegel heeft het afgekeurd, dat men, in plaats van het chaotische bewustzijn tot geordende gedachte en tot de enkelvoudigheid van het begrip te herleiden, de afzonderlijke gedachten opeenhoopte, het onderscheidende begrip onderdrukte en het gevoel van het wezen stelde in plaats van *inzicht* (*Phaen.* S. 5). Het profeteeren van Jacobi c. s. meent diep te zijn, ziet met verachting op de bepaaldheid, den „Horos” neer en houdt zich opzettelijk van het begrip en de noodzakelijkheid verre, als van de reflectie, die slechts in de eindigheid te huis behoort. Maar er is ook eene ledige diepte, een inhoudslooze intensiteit, die als bloote kracht zonder uitgebreidheid hetzelfde is als de oppervlakkigheid. De kracht van den Geest is slechts zoo groot als hare uiting; zijne diepte slechts zoo diep, als hij zich durft uitbreiden en verliezen door zich uit te zetten. (S. 6). Als dit begriplooze, substantiëele weten voorgeeft, het eigen zelf in het wezen verzonken te hebben en waar

en heilig te philosofeeren, dan verbergt het zich dit, dat het in plaats van zich aan God te hebben gewijd, door de versmading van maat en bepaaldheid veeleer slechts òf in zichzelf den toevalligen inhoud òf in dien inhoud de eigen willekeur laat begaan. Doordat die menschen zich aan het ongebreideld gisten der substantie overgeven, meenen zij door de oogen van hun zelfbewustzijn te sluiten en hun verstand er aan te geven, de Zijnen te wezen, aan wie God de wijsheid in den slaap schenkt; wat zij zoo inderdaad in den slaap ontvangen en voortbrengen, zijn daarom ook *droomen* (S. 6). Het weten, zooals het eerst is, of de onmiddellijke geest, is het geestelooze, het zinnelijke bewustzijn; om tot het eigenlijke weten te worden, moet het met inspanning een langen weg doorloopen (S. 17). In de *Kleine Logik* vindt hij, dat het denken zich geenszins polemisch behoeft te gedragen tegenover zichzelf, gelijk dit volgens de voorstanders van het zoogenaamd „onmiddellijke weten" geschiedt (ed. Bolland, S. 18). Het ware kennen is voor Hegel dus altijd middellijk kennen. Opzettelijk weerlegt hij Jacobi's leer in de §§ 60—78 van de *Kleine Logik*. Dr. de S. heeft over het hoofd gezien, dat behalve het onmiddellijk weten ook het criticisme van Kant in het absolute Idealisme is vervat (vgl. *Kleine Logik*, S. 117).

„Zuivere rede is zuiver empirisme", zegt Dr. de S. op blz. 45. Maar daarmede is niet veel gezegd. Hoort Hegel: „Als de Vermittlung eenzijdig op den voorgrond wordt gesteld, dan kan men zeggen, maar veel is daarmede niet „gezegd, dat de philosofie aan de ervaring (het aposterio„rische) haar eerste ontstaan dankt, — inderdaad is het „denken wezenlijk de negatie van iets wat onmiddellijk „voorhanden is. In dat opzicht is het denken even ondank„baar als het eten; het zinnelijke kan het niet missen en

„verteert het meteen" (S. 19). Wel verre van een aprioristische constructie der ervaring te zijn, is Hegel's philosofie ervaring, in gedachte omgezet en daarom onafhankelijk van louter individueele ervaring.

Ter onzaliger ure heeft Dr. de S. een woord van Eduard von Hartmann tot het zijne gemaakt, dat aldus luidt: „het „tegenstrijdige te denken is eene onmogelijk te vervullen „taak. Men kan wel de bestanddeelen van de tegenstrijdig„heid denken, men kan ook beproeven, ze denkend te „vereenigen, — maar het blijft bij de poging, die telkens „mislukt" (blz. 51). Dat onmogelijke blijkt echter op verbazingwekkende wijze werkelijk te zijn in het begrip *worden*. Of kan ik het begrip *worden* niet denken, omdat het zoowel *zijn* als *niet-zijn* in zich bevat? Maar laat ons nog eens luisteren naar onzen Hegelbestrijder. „In ‚zijn', 'n ab„stractie, is geen beweging. In ‚niet zijn' of ‚niets', even„eens 'n abstractie, evenmin. Hoe ontstaat nu uit deze twee „beweginglooze begrippen de beweging van het worden?" Het misverstand is kostelijk. Dr. de S. stelt zich (blz. 7) de ontwikkeling der kategorieën bij Hegel al zeer naïef voor! Hij heeft een klokje hooren luiden, maar weet op geen stukken na waar de klepel hangt. Het spreekt van zelf, dat hij, dit mijn oordeel lezende, „du haut de sa grandeur" zal denken: „heb ik het niet gezegd, dat die Hegelianen ons, als wij niet met Hegel dweepen, voor te dom houden om hem te begrijpen" (blz. 36)? En ingenomen met zijn eigen profetische begaafdheid, zal hij zich mijn oordeel niet aantrekken. Toch wil ik nog ééne poging wagen om hem althans op dit stuk tot rede te brengen. Want Dr. de S. toont eene onder zijne geestverwanten zeer zeldzame belangstelling voor philosofie, hij heeft een helder hoofd en schrijft niet zonder geest; misschien breekt in zijne verstandige hersenen het redelicht nog eens door. Hij

is een schalk, die met een positief-Christelijk gezicht afgeeft op het ironisch-irenisch standpunt der ongeloovige Hegelarij, maar intusschen tot de jaarvergadering van de Nederlandsch Hervormde Predikanten-Vereeniging, fijn ironisch in de bedoeling, doch hoogst irenisch in de bewoordingen, naar aanleiding van Hegel's systeem zegt: „Ik „mag bij U, die theologie gestudeerd hebt en als voor„gangers der gemeente het geestelijk leven van uw tijd „meeleeft, geen onbekendheid in dezen veronderstellen" (blz. 23). Als dat niet ironisch-irenisch is, dan weet ik het niet; al zullen de schranderste koppen het als zuurzoeten lof hebben gevoeld.

„In zijn, 'n abstractie, is geen beweging." Elders zegt Dr. de S. van zijne aanvallen tegen de logica van Hegel: „Ik heb dat niet behoeven te ontdekken, Trendelenburg „o.a. heeft het reeds vóór ruim 60 jaar met alle gewenschte „klaarheid uiteengezet." Wij zullen die Trendelenburgiana nog eens even moeten ophalen om Dr. de S.'s boud beweren te toetsen, dat Hegel's philosofie „daardoor al sinds „lang in den gewonen zin van het woord opgeheven is." Trendelenburg wilde het stelsel van Hegel in zijn hartader treffen, nl. in de dialektische methode. Zijne aanvallen concentreerden zich in de stelling, dat de beweging der gedachten geene door het denken zelf bewerkte, doch slechts eene van buiten af ontleende is. Want het denken leeft van de ervaring en moet den hongerdood sterven, als het niet uit de ervaring zijn dagelijksch brood bekomt. De beweging nu, die het denken van elders bekend is, legt het b.v. in het zijn. Het worden zou n.l. uit het zijn en het niet-zijn in het geheel niet ontstaan, als de voorstelling van het worden niet reeds voorafging.

Geen Hegeliaan zal ontkennen, dat in Trendelenburg's opmerking een kern van waarheid schuilt. De voorstelling

van het worden gaat natuurlijk aan de vorming van het begrip worden in ons vooraf. Ik zou zelfs willen zeggen: letterlijk alles gaat aan ons redelijk doordenken vooraf. Maar komt het denken dan alleen maar achteraanhinken? of zou misschien de harmonie van denken en werkelijkheid, waarvan wij allen ten volle overtuigd zijn, ook wijzen op Gedachte, die aan de werkelijkheid ten grondslag ligt? Het empiristische standpunt van Trendelenburg en Dr. de S., waarop geen andere kennis dan die à posteriori is wordt erkend, past eigenlijk niet bij het geloof in God als den Schepper van hemel en aarde, dat Dr. de S. nog wel voorstaat „in den ondoordacht verenkelden zin „van de Christelijke leer" (blz. 67). Als de wereld het product is van het denken Gods en in die wereld slechts de mensch aan dat denken deel heeft, dan zal hij Gods denken niet eenvoudigweg uit de ervaring opnemen, maar er wel in terugvinden. „We zouden eenvoudig niet op de „gedachte (n.l. van het worden) gekomen zijn, als we niet „van ‚worden' uitgegaan waren" (blz. 47); aldus Dr. de S. Maar hoe is het mogelijk, dat wij nog tot het worden behoeven te *komen*, als wij er al *zijn*, immers er van uitgaan? Zoo iets maakt de jongste Hegelbestrijder zich evenmin duidelijk als Trendelenburg het deed. Er is bij Hegel geen sprake van een *ontstaan* van het worden uit *zijn* en *niet-zijn*; er is alleen sprake van een eeuwig geldend verband tusschen die drie. Dr. de S. huldigt een in een dienaar des goddelijken Woords bedenkelijk empirisme, als hij zegt: „het eigenlijke uitgangspunt hierbij (n.l. bij den eersten drieslag der logica) is het ‚worden'" (blz. 47). Hij verduidelijkt zijne meening met het voorbeeld der morgenschemering: bij het worden des daags is het dag en nietdag te gelijk. Het zinnelijk bewustzijn werkt liefst met voorstellingen en beelden, omdat de wereld der zuivere

gedachte zoo ijl is; maar om Hegel te kunnen bestrijden moet men zijne gedachten even zuiver weten te houden van het zinnelijke als hij.

Dr. de S. meent, dat de kategorieën door Hegel uit de ervaring worden opgeraapt; het worden is b.v. gegeven, Hegel gaat het analyseeren en haalt er zijn en niet-zijn uit. Nu, dit is zeker: Hegel denkt niet buiten de werkelijkheid om, ja, het is de werkelijkheid-zelve, die in hem denkt. Maar oprapen doet Hegel de kategoriëen niet, even weinig als een wiskundige den bolvorm eenzijdig aan de ervaring ontleent. Consequent doorredeneerende moest Dr. de S. er den mathematicus een verwijt van maken, zoo deze aldus definiëerde: laat men eene lijn draaien om een harer punten, dan ontstaat een cirkel; en laat men den cirkel draaien om zijne middellijn, dan ontstaat een bol. Dr. de S. zou dan neuswijs moeten zeggen: Het eigenlijke uitgangspunt hierbij is de bol, want draaiende lijnen en cirkels behooren niet tot de ervaring; wèl de slaapbollen van den Papaver in mijn tuin. De verbazing van den wiskundige over dit antwoord zou niet grooter zijn dan die van den Hegeliaan over de opmerking, dat het worden louter aan de ervaring is ontleend.

Het denken stelt zich om te beginnen zoo abstract en leeg mogelijk, n.l. als *zijn*, om zich dan noodzakelijkerwijze tot grooter volkomenheid voort te ontwikkelen. Het zijn in de Logica van Hegel is een gedacht zijn; eene gesteldheid, waarin van alle bepaaldheid is geabstraheerd, de bepaaldheid dus van zuivere onbepaaldheid. Het zijn zonder meer is het zijn van niets. De stelling blijkt bij doordenking ontkenning te zijn. Wie dit begrijpt, zegt niet meer met Dr. de S.: „In zijn, 'n abstractie, is geen beweging." Dat zijn is dan toch 'n abstractie van het menschelijk denken, en wat is beweeglijker dan de gedachte? Het

denken stelt zichzelf als „zijn"; wanneer het denken „zijn" denkt, dan is dat „zijn" eene bepaaldheid van het denken, zij het dan ook slechts de bepaaldheid der onbepaaldheid. Het denken van het zijn-zonder-meer is het zijn-zonder-meer van het denken. Maar het denken is rijker dan deze abstractie en wijst dus over haar heen. De eerste kategorie der Logica is niets dan de ledige vorm der bevestiging, eene bevestiging, waarbij niets bevestigd wordt. Op den keper beschouwd is het dus eene niet-bevestiging of ontkenning. Maar die ontkenning is een even ledige vorm als het „zijn" was; het is eene ontkenning van niets, een niet van niets; op hare beurt blijkt deze ontkenning ook weer eene gesteldheid, een „zijn" te zijn. Bevestiging leidt tot ontkenning en ontkenning leidt tot bevestiging; want het denken is nog iets meer dan de beweginglooze abstractie, tot welke het zich om te beginnen heeft gemaakt.

Dr. de S. kan het ons heusch niet kwalijk nemen wanneer hij als „niet-Hegelaar wordt naar huis gezonden met „het bescheid, dat de verstandsmensch niet begrijpt de „dingen, die des redelijken geestes zijn" (blz. 49). Daar heeft hij het zelf naar gemaakt. Maar het verwondert mij toch, dat een Christenleeraar die discrepantie tusschen het verstand van de wijzen dezer eeuw en de geestelijke dingen zoo vreemd vindt. Reeds de gedachte aan zijn eigen godsdienstige overtuiging, waarin toch ook wel van eene Wedergeboorte sprake zal zijn, moest hem weerhouden te zeggen: „Zuivere rede is zuivere willekeur." Welk ongeloovige, die met evenveel recht kan zeggen: „Het geloof in God is zuivere willekeur" zal door Dr. de S. van het tegendeel overtuigd kunnen worden langs den weg van wetenschappelijk bewijs?

Het religieus en theologisch standpunt van Dr. de S. geeft aanleiding tot vele bedenkingen. Hij breekt een lans

voor de feitelijkheid in den zin van „Einmaligkeit" der heilsgeschiedenis. Een „eeuwigheidsfeit", dat niet in de orde van tijd is getreden, blijft volgens hem „een gedachte, „behoorende tot de subjectief-ideale spheer van het men- „schelijk bewustzijn. Natuurlijk heeft dit ook 'n zekere wer- „kelijkheid, maar tot dit soort van werkelijkheid behooren „ook illusies, hallucinaties etc." (blz. 75). Ik zou Dr. de S. de vraag willen stellen, of de Heilige Geest ook tot dit soort van door hem geminachte werkelijkheid behoort en hem bij voorbaat tot zijne waarschuwing het woord onzes Heeren voorhouden, dat voor de zonde tegen den Heiligen Geest geene vergiffenis geschonken wordt. Of is de Heilige Geest een *feit?* Op het voetspoor van Prof. W. Hermann meent Dr. de S., dat de idee van 1870 den Duitscher niet zóó in het hart kan grijpen als de feiten van 1870 (blz. 70). Ik vraag mij af, of het nu in Duitschland opkomend geslacht wel door feiten van veertig jaren her kan aangegrepen worden en of het niet veeleer de ideëele reproductie dier feiten is, die „eine Kraftquelle des Nationalgefühls" vormt. Heeft de Zwitsersche vrijheidszin zich niet meer in de gestalte van een mythischen Wilhelm Tell belichaamd dan dat hij door eene historische persoon van dien naam veroorzaakt is? De Christelijke gemeente heeft feiten noodig. Goed! zij zal feiten hebben; loochening van feiten geeft in de kerk geen pas. Maar die feiten zijn het uitgangspunt, waarbij geen enkel prediker — ook Dr. de S. niet — blijft staan; die feiten moeten herhaald worden in het hart der individuën. Ik weet niet, of Dr. de S. bijzonder staat op de feitelijkheid van Christus' nederdaling ter helle, laat ons zeggen omstreeks het 20ste jaar van Keizer Tiberius; maar ik hoop toch, dat hij het leerstuk van de nederdaling ter helle met onze geloofsbelijdenis zal beamen en niet door rationalistische twijfelingen het koste-

lijk bezit, dat de Gemeente daarin heeft, in gevaar zal brengen.

„Gods eeuwige Raad is ons menschen onbekend", zegt Dr. de S. (blz. 77), aldus openlijk belijdende, dat hij, ondanks al zijn ijver voor Christelijke voorstellingen en uitdrukkingen in den grond toch niet anders dan eenen onbekenden God vereert, op de wijze der mannen van Athene in Paulus' dagen. „De mensch kan geen absolute kennis verkrijgen", beweert deze Christenprediker in strijd met de apostolische verklaring, dat de Geest zelfs de diepten der Godheid onderzoekt, in strijd ook met de doorloopende prediking van het Nieuwe Verbond, dat God Zich geopenbaard heeft in Zijnen Zoon. Als God is mensch geworden, dan zijn de diepten der Godheid aan het licht gebracht. In Christus Jezus is de eenheid der goddelijke en menschelijke natuur geopenbaard. Ik en de Vader zijn één: dat woord geldt even goed van hen, die in Christus zijn als van Christus zelven. Maar dan is het ook onchristelijk om te spreken van de grenzen van ons menschelijk kenvermogen! God is het innigste wezen van den menschelijken geest, waarin Hij Zich tot bewustzijn brengt. Het lijkt bijzonder eerbiedig tegenover God, wanneer men zegt: „de grenzen van ons menschelijk kenvermogen beletten ons, U en de Waarheid te leeren kennen." Maar men bedenke wel, dat de Waarheid zelve iets beperkts en eindigs wordt, wanneer de grens aan de zijde des menschen zóó onoverkomelijk is, dat de Waarheid daartoe niet kan doordringen. Men kan onmogelijk aan het denken verbieden, verder te gaan dan een bepaald punt. Ook als het zichzelf een grens stelt, heeft het macht over dien grens en is er dus al overheen. Godsdienst is wetenschappelijk onhoudbaar, zoo men de mogelijkheid der kennis van het bovenzinnelijke loochent. Wie zal de belangstelling

voor het heil der ziel niet prijzen? Maar het verlangen naar de Waarheid mag er niet onder lijden. De ethisch-orthodoxen ten onzent zijn meer ethisch dan orthodox. Zij leggen grooteren nadruk op de individuëele gemoedelijkheid dan op de voor allen geldige Waarheid der Leer. Daarom zullen zij, als halven, tusschen het uiterste subjectivisme van de Modernen en de lettervergoding der Neo-Calvinisten onbarmhartig worden doodgedrukt, tenzij zij zich redden door naar rechts over te hellen en dan hun wetenschappelijk doodvonnis te teekenen òf naar links zich te bewegen en dan zelfs den schijn van het positief-Christelijke te verliezen. Wij kunnen de mannen niet benijden, die op historische heilsfeiten uit het verleden en op louter persoonlijke gemoedservaringen in het heden steunende, van de *kennisse* Gods niet willen hooren, ja, die van God niet eens willen *weten*.

Is het Christelijk, wanneer men zegt: „God gaat niet op in Zijne openbaring" (blz. 90)? Hebben de Christenen dan geen volkomen geopenbaarden God? Heeft Jezus Christus iets achtergehouden? Is het een leugen geweest in Zijnen mond, dat woord: Wie Mij ziet, ziet den Vader? en dat andere: de Geest der Waarheid zal U in de gansche waarheid leiden? Ik vind, dat de halve en kwart-orthodoxie tegenwoordig hoog spel speelt, wanneer zij ter wille van het ethische de redelijkheid der Christelijke religie loochent. Bijzonder guitig laat de drukker van Dr. de S.'s brochure hem zeggen: „Wij kennen ten deele en wij profiteeren ten deele" (blz. 90). En wanneer de Schrijver ons toevoegt: „God is meer dan de totaliteit van het wereldproces", dan kunnen wij niet beter doen dan den drukker gelijk geven en zeggen: van de Hegelsche Redeleer heeft haar jongste bestrijder zeker maar voor een heel klein deeltje geprofiteerd.

Dr. de S. *beleeft* liever het eeuwige te midden van den tijd, dan dat hij het alleen dialectisch *begrijpt* (blz. 89). Hoe verstandig houdt hij weer die twee uiteen! Sluit het een het ander dan uit? Mij schijnt beleven met begrip beter dan een begriploos beleven van het Eeuwige. Ik zou niet weten, waarom men niet de schoonheid der muziek kan beleven, wanneer men als kenner die schoonheid begrijpt. Men kan stellig natuurgenot beleven zonder begrip te hebben van de natuur; maar wie de natuur daarenboven begrijpt, smaakt ook en stellig niet minder-hoog genot. De Waarheid is Goddank! niet van de Wetenschap afhankelijk. In wijsgeerigen vorm is zij voor weinigen bereikbaar. Den eenvoudigen geloovigen — men sla echter hun aantal niet te hoog aan! — is de Waarheid niettemin geopenbaard. De praktische boer kent zijn land, maar op andere wijze dan de geoloog; deze weer anders dan de schilder, die het in beeld brengt. Een object kan dus gekend worden op zeer verschillende wijzen. Maar nooit of te nimmer is onkunde ten aanzien van het Allerhoogste eene aanbeveling voor iemands Christendom.

Toch is er niet weinig in het thetisch gedeelte (blz. 88—91) van Dr. de S.'s betoog, dat mij uit het hart is gegrepen. „Het Christendom brengt geen verlichting, maar „verlossing, geen ontwikkeling, maar wedergeboorte." Dat mag tegenover de eenzijdige verstandsverlichting en het Pelagiaansche leerstuk van de perfectabiliteit des menschen wel eens in dezen vorm worden gezegd. Maar als de mensch eenmaal verlost is van de zonden, moet hij ook nog verlicht worden door den Heiligen Geest, en het is een Christelijke eisch, dat wie uit den Geest is wedergeboren, de heiligmaking najage. 't Is wel merkwaardig, dat de eigen beschouwing van Dr. de S., die, na al zijne kritiek op de Hegelarij, nu toch iets eigenaardigs moest zijn

tegenover de onze, in geenen deele van de onze afwijkt. Ik kan die volkomen onderschrijven, al mis ik daarin natuurlijk integreerende bestanddeelen van het Christelijk Geloof als Triniteit, Uitverkiezing, Opstanding des Vleesches, die Dr. de S. hier stilzwijgend kon voorbijgaan, omdat hij geen volledige belijdenis bedoelde ten beste te geven. Ik vraag echter: wat irrationeels vindt Dr. de S. toch in het geloof, op welks bodem hij en ik staan? De Christen, zegt hij, heeft de zekere kennis aangaande het absolute in de gemeenschap met God door Jezus Christus gevonden; hij beleeft het eeuwige te midden van den tijd; hij weet zich door de genade Gods in Jezus Christus bevrijd van de overmacht der wereld. Onder allen strijd en in allen nood *weet* hij zijn leven met Christus verborgen in God. Hij is verzekerd, dat niets hem zal kunnen scheiden van Gods liefde. Maar al is hij niet *van* deze wereld, *in* deze wereld moet hij zijne taak vervullen als medearbeider Gods.

Voortreffelijk! Dr. de S. bezit dus op zijne wijze toch „zekere kennis aangaande het absolute" (blz. 81). Maar bij hem is zij nog al te zeer de onmiddellijke kennis van Jacobi c. s., zoodat hij twee bladzijden verder schrijft, dat er „geen absolute kennis en geen redelijke zekerheid" door zijn geloof gegeven worden. „Zekere kennis aangaande het Absolute" kan toch moeilijk iets anders zijn dan „absolute kennis", en de zekerheid des geloofs, die Dr. de S. bezit, mag toch niet „onredelijk" worden genoemd. Als Eucken het Christendom de „irrationalste" van alle groote godsdiensten noemt, omdat het de rijkste en diepste is (blz. 87); dan moet dat toch beteekenen, dat het natuurlijk verstand er niet bij kan, zonder daarom nog te involveeren, dat de wedergeborene uit den Geest er niets van kan maken.

Dr. de S. behoort tot de soort van menschen, die altijd

meenen, dat zij nog bepaalde dingen van hooge waarde in bescherming moeten nemen tegenover het denken. Maar het is er der philosofie waarlijk niet om te doen, het geloof op zijde te schuiven; het wordt integendeel door haar gewaardeerd en begrepen; d. w. z. in verband gezien met de overige openbaringswijzen van den Geest. „Des Christens „zekerheid is niet van *redelijken*, maar van *zedelijken* aard", zegt Dr. de S. aan het slot zijner brochure (blz. 91). Zoo blijft deze verstandige man zichzelven getrouw door het geheele geschrift heen; hij zegt aldoor òf-òf; hij is een meester in het onderscheiden. Eilieve, is het zedelijke dan uiteraard het *on*redelijke? Hegel leert, dat zich ook in het zedelijke het redelijke openbaart.

DE GEESTENHYPOTHEZE EN „DAS ANTIKE MYSTERIENWESEN" VAN Dr. K. H. E. DE JONG.

DOOR

DR. J. A. DÈR MOUW.

Dr. K. H. E. de Jong heeft in z'n werk „Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung" het resultaat gegeven van 'n grondige en breedopgevatte studie en, echt duitsche vlijt vereenigend met echt onduitsche leesbaarheid, 'n boek geschreven, dat even leerrijk is door 't feitenmateriaal in z'n doorzichtige ordening, als wetenschappelijk door z'n zorgvuldige en onpartijdige detailkritiek en mooi door de lenige stijl; alleen heeft hij, naar 't mij voorkomt, op één punt, de geestenhypotheze, de kritische voorzichtigheid minder scherp in acht genomen; dit kan ondertusschen alleen maar zoo schijnen en 'n gevolg zijn van de kortheid van de daarover handelende passages [1]).

Na in de eerste hoofdstukken de mysterien van Eleusis, Agra en Samothrake, de graden van inwijding, de inrichting van de feesten met hun mythologische opvoeringen en hun vergelijkbaarheid met de geheime plechtigheden bij de na-

---

1) Nu ik op verzoek van de redaktie dit boek bespreek, lijkt het me, in aanmerking genomen de uitbreiding van het spiritisme, wenschelijk de door Dr. de Jong aanvaarde, althans heel duidelijk verdedigde, geestenhypotheze eenigzins uitvoerig te behandelen.

tuurvolken, en vervolgens de Isis- en Mithrasmysterien, hun geschiedenis, hun verschil en overeenkomst zoowel onderling als tegenover de Eleusinische, en hun verhouding tot het christendom besproken te hebben met zorgvuldig gebruik van de weinige en meestal onduidelijke uitlatingen van de klassieke schrijvers, waarbij we veilig kunnen aannemen, dat aan de zeldzame belezenheid van Dr. de Jong noch eenige klassieke plaats, noch eenige moderne beschouwing daarover van eenige beteekenis is ontgaan, behandelt hij in hoofdstuk IV de pogingen, die men heeft gedaan om, verband brengend tusschen de berichten zoo goed als 't ging, tot 'n voorstelling te komen omtrent 't geen de mysterien geweest zijn. De onderstellingen, dat er de een of andere geheime leer meegedeeld, of dat door middel van symbolisch-pantomimische vertooningen het geloof van de ingewijden in bepaalde dogma's, bijv. van de onsterflijkheid, versterkt werd, vindt de schrijver m. i. terecht onvoldoende, en hij neemt dus de hypotheze van Duprel, die hiermee wel een van de eersten geweest is, dat in de mysterien de verschijnselen optraden, die tegenwoordig spiritistisch en okkult heeten, met hier en daar 'n wijziging in de opvatting van enkele punten over; evenals bij Duprel (*Die Mystik der alten Griechen*) wordt ook in het laatste en gewichtigste gedeelte van Dr. de Jong's werk de plaats van Apuleius: *Accessi confinium mortis* .... regel voor regel ontleed en vergeleken met wat er in „spiritistische" zittingen gebeurd en gezegd wordt te gebeuren; en zonder twijfel heeft hierbij de overtuigingskracht van Duprel's onderstelling, die waarschijnlijk ook door de onbekendheid van veel philologen met de mediistische [1]) verschijnselen

1) Dit woord zou ik willen voorstellen in plaats van het tegen alle taalwetten in gevormde *mediumistisch* en het even wonderlijke *medianimiek.*

niet de opgang gemaakt heeft, die ze verdiende, veel gewonnen door het reusachtige feitenmateriaal uit ethnologie en psychologie, dat de schrijver met groote zaakkennis en juistheid van oordeel aanvoert. Dr. de Jong, die in de eerste hoofdstukken van z'n boek 'n nauwgezet historicus blijkt, bewijst in het laatste, verklarende gedeelte, dat hij op de wonderlijk-rijke wereld de wetenschappelijke blik heeft van iemand, die zonder dood te vallen op eenig systeem met z'n noodzaaklijke twijfel aan wat er niet in past, en eveneens zonder de lichtgeloovigheid, waarmee 'n ònwetend mensch onlogische fantasterij aanvaardt, met groote onpartijdigheid tegengestelde meeningen aan 't woord laat komen. Omdat deze laatste bewering heel anders zou kunnen worden opgevat dan ik 't bedoel, en ik bovendien, zooals ik in 't begin van dit artikel aanstipte, op één punt 'n te kort aan voorzichtigheid meen op te merken, wensch ik dit toe te lichten, te meer omdat in de laatste tijd de sympathieën voor 'n okkultische wereldbeschouwing sterk genoeg zijn, om 'n bespreking in 'n philosofisch tijdschrift te rechtvaardigen.

Het geharrewar over de beweerde okkulte of spiritistische verschijnselen en verschijningen — waarbij ik de woorden okkultistisch en spiritistisch door elkaar gebruik, omdat het verschil tusschen de inderdaad uiteenloopende richtingen verdwijnt tegenover het zooveel grooter verschil tusschen hèn aan de eene kant en de richtingen van de officieel erkende wetenschap en philosofie aan de andere kant, evenals het onderscheid tusschen kalvinist en lutheraan onmerkbaar wordt, vergeleken met het onderscheid tusschen christelijk en niet-christelijk — is, naar 't mij voorkomt, 'n gevolg van de volstrekte onmogelijkheid om van de begrippen van verstandsdeugden 'n definitie te geven, waarmee alle menschen wezenlijk

en in hun binnenste akkoord gaan. Onbevooroordeeld, kritisch, wetenschappelijk — is er onder ons één enkel, die niet overtuigd is alle drie te zijn? Wat die woorden beteekenen? Wel, datgene wat ieder van ons zelf is. We zetten, wanneer we gaan definieeren, 'n ernstig en geleerd gezicht, maar doen niets anders dan onszelf beschrijven.

Wanneer je leest, wat vóór en wat tegen de feitelijkheid van het spiritisme geschreven is, en welke verklaringen voorgesteld zijn door wie wel in de feitelijkheid gelooven, dan moet het je opvallen, dat er eigenlijk maar één argument bestaat, dat met de grootste behoedzaamheid verzwegen wordt: de ijdelheid. Ook ik, toen ik schreef, dat Dr. de Jong 'n onpartijdig, onbevooroordeeld, wetenschappelijk man is, die alleen op één punt, de geestenhypotheze, in kritische voorzichtigheid te kort schiet, bedoelde met die lof en met die afkeuring niets anders, dan dat ik over die dingen net zoo denk als hij, behalve dat ik voorloopig niet in geesten geloof. Op de achtergrond van alle redeneeringen staat muurvast deze overtuiging: ik, die dit schrijf, ben 'n wetenschappelijk mensch, want 'n onbevooroordeeld, kritisch, niet apriori verwerpend, dat is: 'n wetenschappelijk mensch is iemand, die .... net zoo doet als ik. Daarom is ook de kans heel klein, dat 'n spiritist en 'n niet-spiritist elkaar ooit overtuigen; ook zij staan als twee persoonlijkheden tegenover elkaar, in dezelfde mate van elkaar verschillend als het menschentype, waaruit de Hegelianen voortkomen, van het type Heymans. Evenals iemand's door z'n geheele persoonlijkheid bepaalde, algemeene denkrichting maakt, dat 'n wereldbeschouwing hem aantrekt of afstoot, net zoo ontdek je, wanneer je met het zoeklicht van je taalgevoel de onpartijdig schijnende zinnen zorgvuldig bestrijkt, behalve de ijdelheid en de diepe overtuiging, dat iedereen 't mis heeft, die niet hoort tot dezelfde

menschengroep als de schrijver, 'n heimelijke neiging òf om de heele zaak weg te redeneeren, òf om zoo niet alles, dan toch veel te redden. Amuzant maar tegelijk heel ontmoedigend is 't, de verborgen stuwkracht achter al dat wetenschappelijk gewurm op te sporen; ontmoedigend, omdat de toepassing op je zelf voor de hand ligt en je gedwongen bent tot de bekentenis, dat je hierin, evenals in alle philosofische vragen, onder 'n noodlot staat, dat je niet doorziet. Want 'n schrijver, bij wie ik bijv. 'n sterke neiging meen waar te nemen, om de geestenhypotheze er door te krijgen, hoeft zich van die neiging volstrekt niet bewust te zijn; hij is volkomen te goeier trouw, wanneer hij verzekert, dat 't hem volmaakt onverschillig is, of die beweerde physische feiten echt zijn of niet, en of de oorzaak gezocht moet worden in geesten of in iets anders; maar net hetzelfde kan mij overkomen.

Inderdaad zitten er in iemand, die zich 'n voorloopige meening tracht te vormen, allerlei machten op de loer in de schemering van het halfbewuste en bijna, misschien heelemaal, onbewuste zieleleven, afgezien nog van de helder bewuste wenschen, zooals het verlangen om menschen, van wie je gehouden hebt en die dood zijn, terug te zien, of de hoop, in 'n andere bestaansvorm misschien iets meer te begrijpen van de wereld, of omgekeerd het afgrijzen, als 'n kosmische Ahasver niet te zullen sterven, of de vrees, dat de met zooveel moeite bereikte kennis van de natuurmechaniek in gevaar zal komen. Volmaakt onverschillig blijven bij de gedachte van deze mogelijkheden onderstelt 'n psychisch evenwicht, dat theoretisch natuurlijk heel goed denkbaar is, maar waarvan ik onder de schrijvers over het spiritisme nog geen voorbeeld heb aangetroffen.

Er kan ook 'n andere neiging optreden, die noch met onsterflijkheid, noch met mechanica iets heeft uit te staan.

Wanneer we iemand in 'n kooi met leeuwen zien gaan, hopen we, dat hij wordt opgegeten, ten minste we zouden 't hopen, als we durfden. We voelen bewondering voor de dierentemmer, maar eveneens medelijden met de leeuw, die, ook al weten we dat 't maar 'n gewone felis leo is, en ook al verzekert Schillings, dat hij al heel weinig koninklijks heeft, toch voor ons, vooral voor de ouderen onder ons, de Koning van de dieren blijft; „der dieren", zeiden we vroeger, vanwege het majestueuze. We hitsen hem heimelijk aan tegen z'n overweldiger en in onze, trouwens ook echte, blijdschap, wanneer de man uit het hok is, zweeft 'n fijn neveltje van teleurstelling.

Wanneer we nu zien, hoe de temmer geest de leeuw natuur met weefsel van formules bindt en beheerscht, duikt er dan misschien 'n stil aesthetisch verzet in ons op, dat meestal overwonnen door intellektueele trots en soms ermee interfereerend, 'n enkele maal de wensch wekt, dat al onze wetenschap wordt opgegeten of ten minste zoo geknauwd, dat ze veel tijd zal noodig hebben om er weer boven op te komen?

En zouden we ook niet mogen denken aan 'n bohémien-achtige trek in het geestelijk leven, aan 'n neiging tot vagabondage, aan 'n analogon van anarchistische sympathieën?

Natuurlijk drukken we dat dan weer objektief en onpartijdig en breed en wetenschappelijk uit en zeggen: de grenzen van ons weten zijn niet de grenzen van de Natuur; onze nog jonge wetenschap kan de rijkdom van het heelal niet overzien enz.; als we bizonder oorspronkelijk willen zijn, voegen we erbij: there are more things....

Omdat ik zelf de echtheid van de beweerde physische en psychische verschijnselen (verplaatsing zonder aanraking; afdrukken van handen, voeten, gezichten; „phantoom"-photografieën; helderziendheid in de zin van profetie) voor-

loopig waarschijnlijker vind dan de verklaring door hallucinatie, suggestie, bewust bedrog, onbewuste produktie, enz., zonder dat ik ontken, dat inderdaad dikwijls alleen de laatstgenoemde verklaring de juiste is, en dat vaak bewijs voor helderziendheid heet, wat niets anders is dan effekt van, door hyperaesthesie of hypermnesie of ook wel door toeval geholpen kombinatie, [1]) heb ik in 't bizonder de redeneeringen, die mij als de „wetenschappelijkste" overtuigen, psychologisch verdacht gemaakt. Maar laat nu niemand uit deze royaliteit afleiden, dat ik niet minstens even goed de argumentaties van de tegenpartij verdacht kan maken. Waarschijnlijk zou me dat veel beter gelukken, omdat 'n mensch scherpzinniger is, wanneer hij 'n ander's, dan wanneer hij z'n eigen meening aanvalt.

Ik zou bijv. kunnen gaan pluizen in het boek van Grasset, professor in de medicijnen in Montpellier: *L'occultisme hier et aujourd'hui. Le merveilleux préscientifique.* Ik neem aan, door 'n nauwkeurige analyze waarschijnlijk te maken, dat heel het gewichtige apparaat van définitions, discussions, conclusions niet veel anders is dan 'n poging om achteraf deze, zorgvuldig verzwegen, gevoelspremisse verstandelijk te rechtvaardigen: „Ik zou het heel onbehaaglijk vinden, wanneer 't nu al werkelijk bewezen was, dat dergelijke rare dingen gebeuren; maar àls 't bewezen mocht worden, dan mogen in elk geval geesten niet de oorzaak zijn. Dat wil ik niet." Zoowel z'n wonderlijke onderscheiding tusschen wetenschappelijke en vóór-wetenschappelijke feiten (des faits juxta- ou préscientifiques) met de kunstmatige, willekeurige definitie ervan, die opzettelijk vervaardigd is om er later voordeel uit te halen voor 'n bepaalde theorie, als

---

1) Wie een even heldere als volledige uiteenzetting van deze verklaringsbeginselen wenscht te lezen, kan niet beter doen dan *Het spiritisme* van *Dr. C. J. Wijnaendts Francken* bestudeeren.

de vreemde indeeling van het boek, de theorieën, die ter verklaring zijn voorgesteld, vóór de feiten zelf en hun eventueele echtheid te bespreken, vinden hun verklaring alleen in Grasset's hardop en verstandelijk ontkende maar gevoelsmatig vastgehouden verzekerdheid: wat in mijn wereld- of natuuropvatting niet past, kan niet bestaan. Dit neemt niet weg, dat Grasset's boek tot het mooiste en onpartijdigste hoort, wat men over de spiritistische vraag lezen kan. Het ontmoedigende van de lektuur zit daarin, dat de schrijver z'n uiterste best doet, nuchter en zonder eenige presumptie te werk te gaan, en 't toch niet kan. Zooals hij de feiten of de berichten daarover uitzoekt en de argumentatie in elkaar zet, heeft hij groot gelijk; maar men kan ook andere feiten of berichten uitzoeken en de argumentatie anders in elkaar zetten, en komt dan tot 'n heel ander resultaat. Alles schijnt hier toch wel af te hangen van de meer of minder bewuste bedoeling en de meerdere of mindere antipathie tegen de eventueele feitelijkheid en bepaalde verklaringen ervan. Vergelijkt men Grasset's werk bijv. met Ernesto Bozzano's *Ipotesi spiritica e teoriche scientifiche*, dan moet men, dunkt me, tot de overtuiging komen, dat Bozzano 'n even ernstig en wetenschappelijk man is als Grasset, misschien nog ernstiger en wetenschappelijker, omdat hij veel eenvoudiger is en minder geleerd doet. Maar net zoo als je bij Grasset 'n diepe afkeer van de geestenhypotheze voelt, die niet waar mag zijn, evenzoo merk je bij Bozzano 'n heimelijke geneigdheid ertoe. En de toepassing op je zelf ligt weer voor de hand: als je aanmerking maakt op dèze redeneering bij de een en op diè redeneering bij de ander, welke kombinatie van neigingen en gevoelens ligt dan bij je zèlf ten grondslag aan die kritiek?

Opmerkelijk is de bij allerlei schrijvers terugkomende, soms duidelijk uitgesproken, maar meestal zedig verborgen

gehouden meening, dat het onverklaarbare niet bestaan kan; bij Grasset is de werkzaamheid van 'n dergelijk vooroordeel vrij duidelijk te merken. In verschillende vormen treedt deze over 't algemeen alleen in gevoelsvorm aanwezige zekerheid op, waarvan de verstandelijke formuleering met beslistheid zou worden afgewezen. Wanneer er bijv. sprake is van de vaak wonderlijke voorwaarden, waaronder alleen bepaalde verschijnselen plaats vinden, zegt men, dat 't best begrijpelijk is, dat er aan zekere voorwaarden voldaan moet worden, maar dat dan toch de invloed van die voorwaarden begrijpelijk moet worden gemaakt. Hierbij wordt niet bedacht, dat die invloed eerst dàn begrijpelijk kàn zijn, wanneer men de verklaring van de verschijnselen hééft, of althans op 't spoor is. De eisch om die invloed plausibel te maken, is 'n andere formuleering van de eisch om het verschijnsel te verklaren. Even vreemd is de grief, dat die beweerde verschijnselen in strijd zijn met al onze vroegere ervaringen; dit is eenmaal het geval geweest met allerlei groepen van verschijnselen, die juist door hun in strijd komen met het gewone en bekende tot verdere hypothezen leidden en ons inzicht verruimden. Noch de botsing met vroegere ervaring, noch de tegenspraak ook met de hechtste theorieën kan 'n argument zijn ter afwijzing. We mogen alleen dàn weigeren de feitelijkheid van iets te erkennen, wanneer het in strijd is met de logika: als 'n hemellichaam tegelijk 'n gesloten elliptische en 'n niet-gesloten parabolische baan kon hebben, als Caesar in 44 v. Chr. tegelijk vermoord en niet vermoord kon zijn, zou alle wetenschap onmogelijk worden; (dat het jammerlijke bewuste menschelijke denken, al dadelijk door het onvermogen om de gestadigheid, de kontinuiteit van het natuurverloop te reproduceeren, alleen 'n gebrekkige begripsmatige rekonstruktie van de natuur bereiken kan, is 'n kwestie van heel andere orde, die er hier

niets toe doet). Dit wordt dan ook algemeen toegegeven, maar ongelukkig niet algemeen toegepast. Vergeten wordt dikwijls, dat wat onmogelijk is volgens 'n bepaalde wereldbeschouwing, omdat het in strijd is met de vereeniging van de logika en diè bepaalde stellingen, daarom niet in strijd is met de vereeniging van diezelfde logika en heel andere stellingen; vergeten wordt dit, doordat men de hypothezen, van waaruit gezien iets onlogisch en dus onmogelijk is, niet meer beschouwt als dat, wat ze zijn: meeningen, die waarschijnlijk zijn voor 'n bepaalde menschensoort met diè bepaalde soort van ontwikkeling en diè bepaalde algemeene denkrichting, maar als dat, wat ze niet zijn: eischen van Het Onpersoonlijke Denken. Zoo ontmoet men bijv. de verzekering, dat helderziendheid onmogelijk is en dat dus bijv. iemand, die niet in de medicijnen gestudeerd heeft, niet weten kan, of deze of die plant 'n gunstige werking zal hebben op 'n ziekteproces, of dat iemand niet weten kan, op welk nummer bij 'n loterij de prijs zal vallen; „kennis omtrent verschijnselen doen we op door waarneming en denken; wanneer de waarneming ontbreekt, blijft de kennis uit; dus is 't onlogisch aan te nemen, dat helderziendheid voorkomt."

Dat er 'n wereldbeschouwing is, van waaruit gezien de onderstelling, dat helderziendheid bestaat, onlogisch is, kan niet betwijfeld worden, maar wèl kan betwijfeld worden, of die wereldbeschouwing 'n eisch van De Logika is; en dat alleen is de vraag. Iedereen, ook hij, die 't hardop ontkend, neemt aan, dat er behalve de vele bewustzijnswerelden — elke bewustzijnswereld met haar eigen zon, haar eigen maan, in haar eigen „ruimte"-genoemd samenhoudings- en ordeningsschema — de eene buitenbewuste Werkelijkheid bestaat, de eene Natuur, waarvan we niets met zekerheid weten, maar waarvan we, om aan de onderstelling

van die eene Werkelijkheid iets te hebben, moeten aannemen, dat ze 'n veelheid bevat. Aan de vele, in de taal van het onkritisch bewustzijn „werkelijk" (dat is: van het bewustzijn onafhankelijk) genoemde, maar inderdaad intramentale zonnen in de vele bewustzijnsruimten beantwoordt y_1; aan de vele manen y_2, enz. Of y_1, y_2 .... ruimtelijk zijn, weten we niet. Nu kan men omtrent y_1, y_2 .... verschillende hypothezen opstellen; men kan zeggen: ze zijn bewustpsychische bestaandheden, gelijkslachtig met onze eigen, deels „werkelijke dingen", deels herinneringen, deels begrippen, deels gevoelens genoemde bewustzijnsinhouden, maar niet ruimtelijk, en wel psychische bestaandheden in of bewustzijnsinhouden van het wereldbewustzijn (Heymans); men kan zeggen: het zijn strevingen, wilsuitingen van de wereldwil (Schopenhauer) enz. Maar al die hypothezen hebben, hoe ze ook verschillen, dit gemeenschappelijke, dat y_1, y_2 .... geestelijk of voorstellingachtig of psychisch zijn; deze overeenstemming is, een natuurlijk gevolg van het kennistheoretisch inzicht dat, wat „stof" heet, bewustzijnsinhoud en dus psychisch is, en dat dus, gesteld al dat we y_1, y_2 .... voor stoffelijk hielden net als de vele zonnen en de vele manen, de psychische of psychistische opvatting in geen geval te vermijden is: we kennen nu eenmaal niets anders dan het voorstellingachtige, geestelijke, psychische, en evenals de rijkste fantazie niets meer kan doen dan waarnemingsherinneringen kombineeren, zoo kan ook het hypothezenopstellende denken, zoodra eenmaal de naieveteit van wat Hegel „das sinnliche Bewusstsein" noemt, is doorzien, omtrent y_1, y_2 .... tot geen andere dan psychistische onderstellingen komen, wanneer we ons aan onderstellingen wagen. Maar dan kunnen we verder vragen: zijn y_1, y_2 .... zonder samenhang, of worden ze op de een of andere manier samengehouden, bijv. zóó dat ze, als gelijk-

slachtig met onze bewustzijnsinhouden, in 'n wereldbewustzijn vervat zijn (Heymans), of, wanneer ze wèl psychisch gedacht worden, maar van 'n andere soort, als funkties van het wereldwezen hun eenheid vinden in dat eene, aktieve wezen (Hartmann, Schopenhauer)? 't Is hier niet de vraag, wat er naar mijn meening voor en tegen deze verschillende onderstellingen te zeggen is [1]); het komt er alleen op aan, in te zien, dat kennistheoretische overwegingen. die niet „onlogisch" zijn, 'n monisme mogelijk maken, dat evenmin „onlogisch" is, de onderstelling, dat de achtergrond van y_1, y_2 . , . . iets geestelijks, psychisch', voorstellingachtigs, denkachtigs is. Van dat wereldwezen, het X, kunnen we verder aannemen, dat het ook de vele bewustzijnswerelden omvat, zoodat X aan de eene kant de Eene Werkelijkheid, de Eene Wereld of Natuur, het systeem van y_1, y_2...., en aan de andere kant de vele bewustzijnswerelden met hun „dingen"-genoemde weefsels van gewaarwordingen en kategorien draagt. Onlogisch is het nu zeker niet, te onderstellen dat, al gaat het verkeer tusschen de bewustzijnswerelden gewoonlijk via de Eene Werkelijkheid, er 'n ondergrondsche gemeenschap bestaat via X, en dat, al laten y_1, y_2 . . . . zich gewoonlijk door „dingen"-genoemde bewustzijnsinhouden vertegenwoordigen door middel van 'n proces, dat het korrelaat is van wat in het bewustzijn „waarneming" heet, en al ontstaat „kennis" gewoonlijk door denkbewerking van de bewaard gebleven herinneringen, het X 'n bepaalde funktie (Hartmann) of 'n bepaalde be-

1) Ik hoop later uiteen te zetten, waarom er volgens mij bij de tegenwoordig bereikte phase van de wetenschap maar twee hypothezen in aanmerking komen: die van Hartmann en die van Heymans. Heymans is waarschijnlijk très étonné de se trouver ensemble met de philosoof van het onbewuste; ik geloof te kunnen aantoonen — steeds met dezelfde twijfel in de resultaten van alle metaphysika en met dezelfde achterdocht tegen het eigenlijk in ons allen werkzame — dat die verwondering ongegrond is.

wustzijnsinhoud van zich (Heymans) zonder bemiddeling van het normale waarnemingsproces laat vertegenwoordigen in een van de in datzelfde X vervatte bewustzijnswerelden. Zoowel het eerste als het tweede is bij deze blik op de dingen logisch-denkbaar, dus mogelijk, en hieraan wordt niets veranderd door de vaagheid van dergelijke redeneeringen en ons onvermogen, om iets te zeggen van de manier, waarop dat gebeurt. Alleen dus, wanneer alle onderstellingen omtrent 'n hoe-dan-ook-psychisch monisme onzin waren, en wanneer op mathematisch-onbetwijfelbare wijze was aangetoond, dat 'n pluralistische wereldbeschouwing de eenig juiste is, alleen dàn zou heldcrziendheid onmogelijk zijn. Over de vraag, of helderziendheid nu inderdaad voorkomt. is hiermee natuurlijk niets gezegd.

II.

Zooals ik boven opmerkte en trouwens al vaak opgemerkt is, moet men oppassen, de vraag naar de feitelijkheid van de okkulte verschijnselen niet te verwarren met de vraag naar de verklaring. De ongelukkige omstandigheid, dat men ze, verklarend, spiritistisch noemde, heeft het onderzoek vertraagd. Wat de spiritistische hypotheze zelf betreft: het komt me voor, dat Dr. de Jong op dit punt z'n kritische behoedzaamheid 'n beetje uit het oog heeft verloren, waarmee ik niets anders bedoel, dan dat ik er voorloopig anders over denk. Dr. de Jong verwijst (pag. 265, Noot 4) naar drie hem bizonder frappeerende gevallen en verwondert zich er over, „dass eine eingehende Widerlegung aller dieser drei Fälle .... noch von Niemandem versucht worden zu sein (scheint)". Twee ervan heb ik bij Aksákow nog eens nagelezen; het derde ken ik niet. Hoe

het mogelijk is, dat iemand die twee gevallen als steun voor de geestenhypotheze aanhaalt, en hoe Aksákow van het geval „Schura" zeggen kan: „....ich betrachte ihn als einen der zwingendsten zu Gunsten der spiritistischen Hypothese; ich will mich noch stärker ausdrücken, — als einen so absoluten Identitätsbeweis, als ein Beweis solcher Art im Allgemeinen möglich ist", dit is me volkomen onbegrijpelijk. Wanneer we, ten eerste, telepathie aannemen, wat Dr. de Jong doet; wanneer we, ten tweede, bedenken, dat de door Dr. Ermacora in de *Rivista di Studi psychici* (Anno II, 4) gepubliceerde proeven bewijzen, dat het uitgangspunt en het aankomststation van de suggestie het subliminair bewustzijn kan zijn, misschien altijd is; wanneer we, ten derde, in aanmerking nemen, dat het subliminair bewustzijn, tot verpersoonlijking en dramatizeering geneigd, z'n langs welke weg ook, door telepathie of door hypermnesie of door hyperaesthesie verkregen voorstellingen graag 'n herinneringsfiguur of 'n fantaziefiguur in de mond legt, dan blijven, als door deze verklaringsprincipes niet omvat, alleen die gevallen over, waarin het **vaststaat,** dat de meedeeling nog 'n andere herkomst moet hebben. En dat zal daarom zelden vaststaan, omdat we nooit met zekerheid kunnen zeggen, dat aan de voorwaarden, waaronder telepathie optreedt, niet voldaan is; ten eerste weten we daar weinig van, en ten tweede kan de belangstelling, de diepe en innige wensch, die men dikwijls noemt als onmisbaar voor telepathische invloed, in het onderbewuste aanwezig zijn, ook al uit het bewustzijn zich in tegengestelde zin, soms misschien met vage achterdocht omtrent zichzelf; deze laatste opmerking geldt zoowel voor het uitgangspunt als voor het aankomststation van de telepathische invloed. Alleen in diè gevallen moeten we tot nog 'n ander verklaringsbeginsel overgaan, waarin het mediïstisch ontdekte

feit aan geen enkel bewustzijn bekend is, zoodat elke telepathie uitgesloten is, en waarin evenmin de vereeniging van hypermnesie, hyperaesthesie en plotseling verhoogd kombinatievermogen of verscherpt doorzicht in staat kan worden geacht tot het voorzien of weten van zùlke détails, als in de meedeeling vervat zijn. Gesteld nu, dat men het toeval niet aansprakelijk wil maken — en ik geloof inderdaad, dat er gevallen zijn, waarin meewerking van het toeval onwaarschijnlijk is —, dan heeft men de keus tusschen twee hypothezen: de meedeeling is afkomstig van 'n bepaald individu, dat het weet; en: de meedeeling is afkomstig van de wereldgrond of het wereldwezen, waarin op de een of andere manier (al naar de opvatting omtrent X) de heele wereldloop, het komplex van alle konstellaties, samengehouden wordt. Is het meegedeelde feit *bekend geweesi* aan 'n individu, dat nu dood is, dan hebben we de onsterfelijkheidshypotheze, als onderdeel van de algemeen spiritistische hypotheze. Mogelijk, in de zin van logisch denkbaar, zijn beide onderstellingen; ze kunnen in strijd zijn met bepaalde wereldbeschouwingen: dat pleit er niet tegen en niet er voor, want alle wereldbeschouwingen zijn zelf hypothezen zonder eenige uitzondering, hoe handig ook de taal misbruikt wordt, om voor 'n bepaald systeempje de schijn van iets anders voor te goochelen.

Nu lijkt het me geraden, ook in wetenschap geen oude schoenen weg te gooien, voordat we nieuwen hebben. Ja, en goeie nieuwen! En liever er nog eens 'n lap op te zetten, dan onze exteroogen te wagen aan knelling. Zoo bijv. wanneer het de physische verschijnselen geldt: het lijkt me voorzichtiger bij verplaatsing zonder aanraking [1])

---

1) In 'n bizonder fijn artikel: La questione della frode negli esperimenti coll' Eusapia Paladino (Rivista, zelfde jaargang) heeft Ochorowicz de zoogenaamde ontmaskering van Eusapia in Cambridge besproken; dat hij gelijk

te denken aan de elektrische verschijnselen in het lichaam, speciaal in het centraal zenuwstel, en **hieraan aanknoopend** te onderstellen, dat die kracht [1]) *uitgestraald* en van uit het subliminair bewustzijn *gericht* kan worden, dan volkomen onbekende wezens, geesten, aan te nemen. Iets dergelijks hebben we bij de keus tusschen 'n bepaald individu en de wereldgrond als uitgangspunt van de meedeeling van een gelijktijdig of toekomstig feit, dat noch door telepathie overgeseind, noch door de genoemde psychische faktoren in het medium berekend of geraden kan worden. Met geesten staat het net als met de Zeeslang. Waarom zou het beest niet bestaan? We kunnen hem makkelijk opbergen in ons zoölogisch systeem, al stond hij in grootte tot de Python, zooals een walvisch tot een hazelmuis. Toch verklaren we voorloopig de gezichtsvoorstellingen, die bij verschillende menschen opgetreden zijn, liever als hallucinaties of illuzies, met of zonder begunstiging van bepaalde lichteffekten ('n aardig voorbeeld is te vinden in het Album der Natuur 1885 N°. 5), dan als „waargenomen slang" genoemd effekt van een onbekend ij_n binnen het bewustzijn. En gesteld, dat er nu en dan op enkele plekken van het strand ~-vormige kanalen of uithollingen te zien waren, dan zouden we eerder denken aan ongewone luchtwervels dan aan slangesporen, totdat die uithollingen zoo bizondere eigenaardigheden hadden, dat de windhooshypotheze onwaarschijnlijk zou worden zelfs met de voorafgegane wijziging. Want de rekbaarheid en vervormbaarheid van 'n hypotheze is altijd begrensd, en eindelijk komt het kritische punt, bij overschrijding waarvan ze knapt. Eerst dan, wanneer op

---

heeft, maakt het succes van z'n met echt psychologische takt ondernomen herhalingsproeven heel waarschijnlijk.

1) „Questa forza" zei Eusapia bij 'n experiment in Warschau te midden van natuuronderzoekers; gewoonlijk treedt „John" op.

onbetwijfelbare manier was aangetoond, dat verdere wijziging van de windhooshypotheze, om haar aan te passen aan het uithollingsverschijnsel, tot botsing zou leiden met onbetwijfelbare of althans hoogst waarschijnlijke theorieën, eerst dan zou o. a. ook de zeeslang zich mogen aanmelden. Wáár nu zoo'n kritisch punt ligt, daarover zal altijd strijd ontstaan, omdat men altijd kan vragen, waarom bij 'n botsing van de hypotheze A met de hypotheze B, A moet opgegeven worden en niet veeleer B. Gesteld, iemand heeft in z'n jeugd veel gehouden van z'n grootvader, die grijs was geworden op zee; en hij herinnert zich precies, hoe grootvader hem vertelde van de zeeslang: hij had hem duidelijk gezien; 't was geen inbeelding en ook geen bizonder gevormde golf of zeldzaam lichteffekt; maar de menschen wilden 't niet gelooven, ze lachten hem uit. En grootvader was 'n heel verstandige man en iemand, die altijd wist wat hij zei en wat hij deed, helder en rustig. Wanneer nu iemand opgegroeid is in groote bewondering voor zoo'n Ancient Mariner en hij herinnert zich, hoe grootvader, omdat hij zich altijd opwond voor wat wáár was, zich gegriefd voelde, als de menschen hem uitlachten om z'n zeeslang, dan is 't niet ondenkbaar, dat hij later, wanneer hij al lang professor in de Physika is, onder de halfbewuste nawerking van de liefde en de poëzie van z'n jeugd, vindt dat het kritische punt overschreden is en hij het opneemt voor grootvader's slang, daarbij vast overtuigd, dat hij alleen als wetenschappelijk mensch redeneert.

Zoo iets hebben we bij de geestenhypotheze. De verdedigers daarvan doen net, alsof het bestaan van geesten al vaststond of ten minste heel waarschijnlijk was en 't er nu op aankwam, ook eens enkele voorbeelden van hun werkzaamheid te citeeren, terwijl omgekeerd de vraag is, voor welke verschijnselen de geestenhypotheze, ook al was

ze nog nooit door iemand uitgesproken, nu als de meest voor de hand liggende zou worden gesuggereerd. De vraag is niet: Welke sporen laten de zeeslangen op het strand achter? ook niet: In welke verschijnselen hebben we sporen van zeeslangen te zien? maar: Hoe moeten we bepaalde uithollingen in het zand verklaren? Ik weet wel, de verdedigers zullen zeggen, dat ze dat ook bedoelen; maar het komt me voor, dat de meerwaardige vraag: Waaruit blijkt het bestaan van geesten? telkens gebruikt wordt in deze zin: Hoe zullen we de voor ons vaststaande (of waarschijnlijke) existentie van geesten bewijzen?

Nemen we bijv. pag. 341 van Dr. de Jong's werk. Hij haalt 'n passage aan van Loewenfeld, die heel skeptisch is volgens Dr. de Jong, überaus skeptisch (pag. 340), en toch zegt: „Man wird diesen Tatsachen gegenüber zugeben müssen, dass, wenn es sich auch bei den Materialisationen in den spiritistischen Sitzungen wohl zum gröszten Teil um Täuschungen gehandelt hat, die durch betrügerische Manipulationen der Medien oder Halluzinationen und Illusionen der Teilnehmer hervorgerufen wurden, man doch auch manche Materialisationen, über welche von anerkannten Forschern berichtet wird, als echt ansehen darf"; Loewenfeld gelooft niet: „dass wir uns mit einer solchen Annahme in das Land der Wunder oder des Aberglaubens begeben," omdat er geen aanleiding is te twijfelen, dat deze verschijnselen „sich im Laufe der Zeit unter gewisse Naturgesetze rubrizieren, d. h. als die Wirkungen bestimmter psychischer, resp. psycho-physischer Kräfte nachweisen lassen werden", waarmee dan gezegd is „dass auch diese Erscheinungen der spiritistischen Lehre keine Stütze gewähren."

Terecht merkt Dr. de Jong hierbij op, dat bijgeloof 'n nietszeggend woord is en bij wetenschappelijke redeneeringen

vermeden moet worden. Inderdaad is niet in te zien, waarom voor 'n wetenschappelijk mensch, dat is: voor iemand, die zich inspant, alleen z'n intellekt te laten werken (wat volgens mij buiten de wiskunde en de natuurwetenschappelijke indukties uit 'n groot feitenmateriaal binnen 'n eng gebied nooit gelukt), het eene geloof eerder bijgeloof zou zijn dan het andere. Maar nu gaat Dr. de Jong door: Die Realität aber dieser so unglaublich scheinenden „Materialisationen" angenommen, so wäre es noch sehr zu beanstanden, ob die letztere Behauptung des hervorragenden Neurologen in ihrem vollen Umfange Gültigkeit beanspruchen darf, da sie ja wesentlich auf Vorurteilen[1]) und keineswegs auf einem gründlichen Studium des gesammten einschlägigen Tatsachenmaterials beruht. (Hierbij 'n noot, die tot de gedachtengang niet afdoet). Die Frage nl., ob „Geister" im spiritistischen Sinne, d. h. menschliche, nach Auflösung des grobstofflichen Körpers fortwirkende Intelligenzen bei diesen „Materialisationen" im Spiele sind, liesse sich doch nur durch sorgfältige Zergliederung dessen, was diese sonderbaren Gestaltungen vorstellen, und eventuell anderer dieselben begleitenden „psychischen" d. h. intellektuellen mediumistischen Kundgebungen entscheiden."

Nu beweer ik, dat de formuleering van de laatste zin bewijst, dat Dr. de Jong 'n besliste voorliefde voor de geestenhypotheze heeft en dat hij niet de geestenhypotheze gebruikt om bepaalde verschijnselen te verklaren, maar de verschijnselen om de geestenhypotheze te steunen.

---

1) Hier hebben we 't weer! Iedereen verwijt ieder andersdenkende, dat hij bevooroordeeld is en de zaak niet grondig bestudeerd heeft. Dr. de Jong bedoelt hier natuurlijk: „Loewenfeld heeft andere vooroordeelen dan ik en verstaat onder grondigheid iets anders dan ik, m. a. w. Loewenfeld is 'n ander mensch dan ik, Dr. de Jong, waarmee noch voor de een, noch voor de ander iets gezegd is.

Ten eerste is de vraag verkeerd gesteld. Loewenfeld zegt, dat de materializaties blijken zullen, de werkingen te zijn van bepaalde psychische, resp. psychophysische krachten. De eenige tegenwerping, die Dr. de Jong hierop zou kunnen maken, is, dat deze verklaarbaarheid uit psychische en psychophysische krachten moet worden aangetoond door 'n zorgvuldige ontleding van alles, wat er bij te pas komt, en dat, àls we op die manier zijn te werk gegaan, misschien zal blijken, dat de psychophysische hypotheze onvoldoende is, zoodat we naar 'n andere onderstelling moeten omzien, waarbij dan onder meer ook de spiritistische hypotheze zich zal kunnen aanbieden. Dit lijkt me de eenige voorzichtige, kritische, dus wetenschappelijke formuleering. Zoowel de haast en voorbarigheid van „de vraag, of geesten er in betrokken zijn", als de uitdrukking, of geesten er bij *„in 't spel zijn"*, maakt het me heel waarschijnlijk, dat Dr. de Jong de besproken verschijnselen minder beschouwt als problemen, dan als argumenten.

Voor iemand, in wie de geestenhypotheze zich heeft vastgezet, is dit misschien niet zoo duidelijk, maar laat hij dezelfde formuleering, die Dr. de Jong gebruikt, eens toepassen op 'n geval en 'n onderstelling, die hem volmaakt onverschillig zijn; gesteld, iemand beweert, dat die uithollingen in het strand — want al zijn de meeste afkomstig van kwajongens, die 'n loopje willen nemen met de geleerden, énkelen zijn toch echt — wel verklaard zullen kunnen worden, vroeger of later, als het effekt van wind- en waterhoozen, en 'n ander antwoordt nu: Die meening berust toch eigenlijk op vooroordeelen en volstrekt niet op 'n grondige studie van het feitenmateriaal; of zeeslangen hierbij in 't spel zijn, kan alleen blijken uit 'n zorgvuldige ontleding van alle bizonderheden — wie ziet dan niet the long grey beard and glittering eye van grootvader?

Ten tweede komt er in het door mij aangehaalde 'n uitdrukking voor, die, als Dr. de Jong slordig schreef, eenvoudig op rekening van gebrek aan nauwkeurigheid zou kunnen worden gesteld, maar die, nu de heer de Jong even mooi als zorgvuldig stileert, voor mij de waarde heeft van 'n kijkgaatje naar de psychologische achtergrond van de redeneering: „sorgfältige Zergliederung dessen, was diese sonderbaren Gestaltungen *vorstellen.*" De spiritistische theorie is, dat de geesten van de gestorvenen „vermittelst aus dem Organismus des Mediums, bzw. der anwesenden Personen geschöpfter Kräfte die „Materialisierten" Gestalten bilden" (pag. 342), en in zoover kan men zeggen, dat die Gestalten volgens de spiritistische theorie de gestorvenen zelf voorstellen of de lichamen van de gestorvenen: de gestorvenen zelf in de zin van hun totale psychische individualiteit, de lichamen in de zin van die y_1, y_2 ...., die in de bewustzijnsruimten van A, B .... vertegenwoordigd worden door „lichamen"-genoemde groepen van gezichts- en tastgewaarwordingen. In geen van beide gevallen nu kan er sprake zijn van een ontleding: noch de psychische individualiteit van de (schijnbaar) gestorvene, noch zijn lichaam moet worden geanalyzeerd, maar alleen het verschijnsel; en zoo bedoelt Dr. de Jong het ook, want anders zou hij als bewezen aannemen, wat volgens hem onderzocht moet worden. Doordat dus Dr. de Jong *bedoelt*: we moeten het *verschijnsel* met alles, wat er bij optreedt, ontleden, en *zegt*: we moeten het door het verschijnsel *voorgestelde* ontleden, verraadt hij, dat het er hem op aankomt, de geestenhypotheze bewezen, niet de verschijnselen verklaard te zien. De opmerking, die de heer de Jong hierbij maken kan, zal ik straks beantwoorden.

Ten derde is hetgeen de heer de Jong verder aanvoert tot steun van z'n geestenhypotheze zoo zwak, als 'n spiri-

tistisch argument maar zijn kan. „Solang die erscheinenden Gliedmassen bzw. Körpergestalten denen des jeweiligen Mediums treffend ähnlich sind, was ja bei Eusapia in den überwiegend meisten Fällen deutlich genug hervortritt, liegt gewisslich kein hinreichender Grund vor, an einen Eingriff von „Geistern" zu denken. Anders aber dürfte sich die Sache verhalten, wenn die beobachteten Glieder und Körperformen von denen des Mediums stark abwichen und wenn diese „Materialisationen" von anderweitigen „psychischen" Vorgängen, welche sich schwerlich auf das Medium selbst zurückführen liessen, begleitet wären. So behauptete z. B., wie wir schon oben S. 336 bemerkt, bei einer mit Frau d'Espérance gehaltenen Sitzung, einer der Anwesenden, die Gestalt seiner verstorbenen Schwester und auch deren Hände, welche von denen des Mediums sehr verschieden gewesen seien, zu erkennen; ja, er wurde, wie auch die anderen an der Séance Beteiligten hörten, bei seinem angeblich sowohl ihnen als dem Medium unbekannten Taufnamen gerufen und versicherte die Stimme seiner Schwester erkannt zu haben. Dergleichen und andere noch frappantere Vorfälle, die freilich sehr komplizierter Art sind und deren Untersuchung die grösste Vorsicht erfordern würde, dürften allerdings die Spiritisten in ihrer Theorie, dass nl. die „Geister" der Hingeschiedenen vermittelst aus dem Organismus des Mediums, bzw. der anwesenden Personen geschöpfter Kräfte die „materialisierten" Gestalten bilden, bestärken, die Skeptiker dagegen in nicht unerhebliche Schwierigkeiten verwickeln ...." (pagg. 341 en 342).

Hierop zijn, naar 't mij voorkomt, allerlei aanmerkingen te maken.

Het spiritisme neemt aan, dat de geesten die gestalten maken, „bilden", *vermittelst* krachten, die ze halen uit de aanwezigen. Wat is hier bedoeld met *vermittelst*? Hebben de

geesten alleen voorstellingen en gedachten, maar niet het vermogen om overeenkomstig die gedachten op de buitenwereld in te werken, zoodat ze, om te kunnen *handelen*, de „kracht" daartoe moeten ontleenen aan de aanwezige reservoirs? Dan maken of vormen ze de gestalten *door middel van* die krachten uit — uit wat? Of is de bedoeling, dat ze de gestalten *uit krachten vormen*, zoodat ze het vermogen tot handelen, tot inwerking op de buitenwereld, zelf al bezitten, en alleen maar geen materiaal hebben voor hun boetseerkunst, tot ze 'n spiritistische seance treffen? Als ik me niet vergis, bedoelt Dr. de Jong het laatste; de eerste onderstelling, dat zuiver-verstandelijke wezens het vermogen om veranderingen aan te brengen in de wereld van y_1, y_2 (welke veranderingen dan binnen de bewustzijnssferen van A, B .... vertegenwoordigd worden door de vele, individueele „werkelijke dingen"- en „werkelijke gebeurtenissen"-genoemde bewustzijnsinhouden) — de onderstelling van zoo'n psychisch vampyrisme is toch wel wat heel wonderlijk en wordt, voor zoover ik weet, niet aangenomen in de leer van *de* spiritisten. We krijgen dan dus de hypotheze, dat die gestalten uit krachten bestaan. Onredelijk zou het zijn, de schrijver 'n verwijt er van te maken, dat hij hier met onbekende grootheden werkt, want de bedoeling kan alleen zijn, dat we hier te doen hebben met hetzelfde, dat in de natuurwetenschap „kracht" heet; wàt kracht is, d. w. z.: wat in de wereld van y_1, y_2 .... aan dit menschelijk begrip beantwoordt, is 'n vraag, die Dr. de Jong hier niet hoeft te behandelen; de kennistheoretische interpretatie van stof, kracht enz. wordt ondersteld, vooraf te zijn gegaan.

De gestalten of phantomen bestaan dan uit hetzelfde, dat de magneetnaald doet afwijken bij nadering van 'n magneet. Maar als de geest *van 'n gestorvene* onder bizondere om-

standigheden de organische kracht van 'n medium en andere aanwezigen kan gebruiken als materiaal, waaruit hij 'n gestalte spint, die lijkt op z'n vroeger lichaam, waarom kan de geest *van 'n levende* onder bizondere omstandigheden dat dan niet?

'N geest met vreemde vermogens is al werkzaam in het subliminair bewustzijn van het medium, wanneer we tenminste recht hebben, de mentale suggestie, inklusief de telepathische invloed, aan het mediistisch bewustzijn toe te schrijven, waarvoor veel te zeggen schijnt; ook de verplaatsing zonder aanraking, die, naar mij voorkomt, vastgesteld is, wordt in eenvoudige gevallen zonder eenige twijfel van uit dat subliminair bewustzijn gericht. Dan lijkt het me toch eenvoudiger, datzelfde bewustzijn ook voor de aetherische vormen aansprakelijk te stellen, dan nu op eens 'n heel ander, 'n nieuw verklaringsbeginsel te hulp te roepen, waarvan de existentie volkomen onbekend is. De groote temperatuurveranderingen van de hand van het medium, onmiddellijk voordat het bewegingsverschijnsel plaats vindt, hebben veel spiritisten tot de erkentenis gebracht, dat we hier met 'n physiologisch, — voor zoover de beweging in bepaalde zin *gericht* wordt, met 'n psychophysiologisch — verschijnsel te doen hebben en dat we de geesten hierbij kunnen missen: dan is het toch voorzichtiger, de verklaring ook van andere verschijnselen net zoo lang in het medium te zoeken, totdat we deugdelijke gronden hebben om te zeggen: neen, nu gaat het niet langer, de hypotheze knapt, we moeten naar iets anders omzien. Omdat we nu heelemaal niet weten, waar de grenzen liggen van het mediisme, lijkt het me voorbarig, al van te voren uit te maken, dat het medium, al kan het de krachtstralen wel richten zòò, dat de schaal van 'n brievenweger of de toets van 'n muziekinstrument naar beneden gaat of de parafine uiteen-

gedrukt wordt, ze toch niet zoo richten en groepeeren kan, dat het maskerachtig oppervlak van 'n schijnbaar-physisch lichaam ontstaat. Gesteld dus al, dat we eenige waarde konden hechten aan de verzekering van iemand, dat hij de handen van z'n gestorven zuster herkend had — Dr. de Jong had zich beter kunnen beroepen op parafine-afdrukken, die in grootte en vorm afwijken van de handen van het medium — dan ligt, dunkt me, het vermoeden voor de hand, dat het herinneringsbeeld: „handen van de zuster" uit het al of niet subliminair bewustzijn van de aanwezige gesuggereerd wordt naar het mediistisch bewustzijn en hier tot voorbeeld wordt, waarnaar de groepeering van het onbekende agens wordt ingericht. Dat dit niet mogelijk is, zou 'n willekeurige bewering zijn, en zoolang niet aangetoond is, dat 'n dergelijke prestatie buiten het bereik van het medium ligt, gaat deze onderstelling methodologisch vóór.

Hoe Dr. de Jong het van beteekenis kan vinden, dat zijn zoowel het medium als de anderen onbekende naam „uitgesproken" wordt, begrijp ik niet. Alleen 'n phonogram kan uitmaken, of er 'n (kollektieve) hallucinatie, dan wel 'n physisch verschijnsel optreedt; zoolang we geen phonogram hebben, is het voorzichtiger, aan hallucinatie te denken. Dat niemand van de aanwezigen de naam *kende*, bewijst voor de heer de Jong, die immers de feitelijkheid van mentale suggestie aanneemt, eerst recht niets.

Voor zoover ik die „nog frappanter" gevallen ken, wijzen ze geen van allen op de spiritistische hypotheze als de eenig juiste of ook maar meest voor de hand liggende. Datgene, wat psychophysiologisch en psychologisch niet uit het medium en de proefnemers te verklaren is, bijv. de voorspelling of de meedeeling van feiten, waaromtrent in geen enkel menschelijk bewustzijn kennis voorhanden is, blijft even onbegrijpelijk mèt als zònder geesten. De schijn

van verklaring ontstaat alleen daardoor dat, ook al wordt het niet met ronde woorden gezegd, 'n geest wordt gedacht als 'n wezen, dat nu eenmaal alles kan. Zoo worden allerlei dingen inderdaad heel eenvoudig. „Hoe komt op de Adamspiek 'n holte, die lijkt op het voetspoor van 'n mensch?" „Dat komt, doordat de Boeddha daar langs is gegaan." „Maar hoe kon de Boeddha die harde steen indrukken?" „Wel, dat kon hij, doordat hij de Boeddha was, en de Boeddha kan alles." Als we ons niet door 'n kinderachtigheid er af willen maken, moeten we 'n antwoord hebben op de vraag, hoe dan 'n geest de toekomst kan weten (bijv. het nummer, dat zal uitkomen bij 'n loterij). De onderstelling van Duprel, zeker een van de geniaalste spiritisten, dat de „transcendentale" vermogens van de mensch vrij worden door de dood, wordt, dunkt me, niet bevestigd door het jammerlijk gebeuzel, dat de geesten ons meestal te slikken geven en dat de spiritisten vergeefs trachten te vergoelijken; de schaarsheid van de gevallen, waarin er wezenlijk iets bizonders voor den dag komt en iets, dat buiten het bereik valt van hypermnesie, hyperaesthesie, gelukkige kombinatie bij ongewone helderheid, bewuste en onbewuste mentale suggestie inkl. telepathie, en waarin het toeval uitgesloten schijnt, maakt het heel waarschijnlijk, dat ook bij 'n geest zoo'n transcendentale prestatie uitzondering is, zoodat we toch weer naar de herkomst ervan moeten vragen. Willen we dan 'n hypotheze opstellen, dan lijkt het me voorloopig het voorzichtigst, te denken aan het vermoedelijk samenhangen van al wat er gebeurt in de achtergrond van de wereld, het omsloten zijn van y_1, y_2 .... en van de vele bewuste werelden door het wereldwezen. We hebben dan, ook al doorzien we niet de wetmatigheid en de techniek van die zeldzame gevallen, het voordeel, dat de onderstelling van het eene wereld-X door philosofische, d. i. be-

twijtelbare redeneeringen meer of minder waarschijnlijk te maken is, *zonder dat we gebruik hoeven te maken van de spiritistische verschijnselen*, zooals dan ook historisch het monisme onafhankelijk daarvan ontstaan is, terwijl we in tegenstelling daarmee het bestaan van bewuste „geesten" *alleen op grond* van die spiritistische verschijnselen zouden aannemen; want de religieuze postulaten, evenals de met schijn van moraal omhangen jenseitige politiemaatregelen blijven buiten bespreking, en de hypotheze dat 'n eventueele, de lichamelijke processen y_1, y_2 ... teleologisch leidende ziel op *bewuste* manier werkzaam zou zijn, is nog door niemand, zoomin door Duprel als door 'n ander, waarschijnlijk gemaakt.

'N fout, die spiritisten dikwijls maken, terwijl ze op de in 't voorafgaande besproken manier problemen verwarren met argumenten, is dat ze bij „spiritistische" meedeelingen de gedachte-*inhoud* niet genoeg scheiden van de *inkleeding*, van de *wijze waarop* de meedeeling zich aanbiedt. Ook de bestrijders van het spiritisme doen dat vaak, alleen met tegengestelde bedoeling. Bijv.: Iemand wordt in 'n seance door de geest van z'n broer gewaarschuwd, vooral niet op 'n bepaalde tijd op 'n bepaalde plaats te zijn: hij zal daar worden vermoord. Dit gebeurt: hij wórdt doodgeschoten door iemand, die hem voor z'n medeminnaar aanziet. De spiritist leidt uit de uitkomst af, dat werkelijk de geest van de broer zich heeft gemanifesteerd; 'n niet-spiritist is geneigd, uit de niet-existentie van geesten te besluiten òf tot 'n toevallig samentreffen van (vermeende) voorspelling en gebeurtenis, òf tot verstandige berekening van het medium,

geholpen misschien door een van de wel door hem aangenomen psychische factoren, òf tot de onjuistheid van het heele verhaal. Mij schijnt beide verkeerd. Gesteld, iemand heeft 'n differentiaalvergelijking niet kunnen oplossen; nu wordt hij 's nachts wakker en ziet 'n gedaante, die zich bekend maakt als Lagrange en hem 'n bepaalde substitutie wijst; dan is het toch evident, dat de oplosbaarheid van de vergelijking nù niets bewijst voor de aanwezigheid van Lagrange's geest; blijkbaar heeft het subliminair bewustzijn de oplossing gevonden en zijn de geluids- en gezichtsvoorstellingen niets anders dan 'n psychologische inkleeding, zooals dat dikwijls gebeurt in de droom. De juistheid of onjuistheid van 'n meedeeling heeft niets te maken met de manier, waarop die wordt gedaan. Als het eens bewezen werd, dat het boek Daniël geschreven wàs in de tijd, waarin het geschreven hèèt, of dat de bizonderheden in het leven van Jezus niet achteraf pasklaar gemaakt waren aan uitspraken van de profeten, dan zou daarmee voor de existentie van Jehovah even weinig gezegd zijn als voor de existentie van Mercurius; er zou alleen mee bewezen zijn (als nam. de echtheid van de feiten en hun datums vaststond), dat helderziendheid inderdaad bestaat, of althans heel waarschijnlijk is; dat zou afhangen van de raadbaarheid van de details. We zouden dan moeten onderscheiden tusschen 1⁰ de juistheid van de meedeelingen, en 2⁰ de vraag of aan de gezichtsbeelden en geluidsvoorstellingen, die tegelijk met de vóórkennis optraden, een X beantwoord, resp. of het mogelijkerwijs in alles werkzame X eenigermate lijkt op de voorstellingen, die met die geluids- en gezichtsbeelden samenhangen, lijkt op de Joodsche voorstelling Jehovah. — Zelfs wanneer de spiritistische meedeeling opgeschreven werd door 'n zonder aanraking zich bewegend potlood, zou dezelfde onderscheiding gemaakt moeten worden: we hadden er dan

alleen nog 'n physisch verschijnsel bij en zouden — aangenomen dat alles goed gekonstateerd was — als het voorloopig voorzichtigste moeten zeggen: 1⁰ in het subliminair bewustzijn van het medium duikt 'n ver- en voorgezicht op; 2⁰ van uit de hersendeelen, die hoe dan ook samenhangen met dit bewustzijn, wordt zenuwenergie uitgestraald tot buiten het lichaam; 3⁰ de aanwezige voorstelling leidt de richting van deze uitstralingen; 4⁰ het subliminair bewustzijn schrijft z'n werkzaamheid aan de een of andere droomfiguur toe (cf. „Lagrange"), die 5⁰ door woordlooze suggestie van een aanwezige of door telepathie of hypermnesie enz. ontstaan is. De vaak geroemde „eenvoud" van de spiritistische theorie tegenover deze opvatting (Hartmann) is denkbeeldig; eenvoudig is ook de verklaring van de bliksem als wapen van Zeus; in beide gevallen doen zich allerlei àndere moeilijkheden voor, die de eenvoud waardeloos maken. En dat eenvoud 'n kenmerk zou zijn van de waarheid, is 'n telkens herhaalde maar nooit, zelfs niet doordat men 't in 't latijn zegt, bewezen bewering: tegenover gevallen, waarin de waarheid minder ingewikkeld was dan men dacht, staan andere gevallen, waarin de komplikatie reusachtig bleek, terwijl 't eenvoudig scheen.

Nu zal ik nog de tegenwerping bespreken, die in Dr. de Jong bij pag. 21 is opgekomen: ik zei daar, dat hij blijkbaar 'n sterke voorliefde heeft voor de geestenhypotheze. Nu zal de heer de Jong opmerken, dat ik 'n sterke tegenzin tegen de geestenhypotheze blijk te hebben. Dat is ook zoo. Ik ben begonnen m'n meening omtrent het spiritisme, evenals m'n philosofische vermoedens, psychologisch verdacht te maken als waarschijnlijk voortkomende en hun kracht, die trouwens niet groot is, zuigende uit onkontroleerbare her-

inneringen, neigingen, toevallige lektuur enz.; want het leek me wenschelijk, tegenover het geweldig zelfbedrog van bijna alle philosofeerenden, alsof in hen De Logika aan 't woord was, toegepast op De Noodige Feitenkennis, met groote nadruk te wijzen op het persoonlijke, aangeborene en het toevallige, en zoodoende de konkluzie te trekken uit het door velen nog steeds te weinig in z'n beteekenis begrepen feit, dat er allerlei philosofische richtingen bestaan, die elkaar voortdurend meenen weerlegd of opgeheven te hebben. Zoo is 't ook heel goed mogelijk, dat ik alleen dààrom de geestenhypotheze zoo lang als het maar eenigszins gaat tracht te weren, omdat 't geen de spiritisten ons van onze toekomst vertellen, me heel onbehaaglijk aandoet. Op verzoek van Eusapia Paladino in tafelpooten te spoken en m'n schimmengezicht in parafine te stoppen, trekt me niet bijster aan. Eerder zou ik iets voelen voor 'n spotgeestenbestaan. Inderdaad: als geest van Noach 'n orthodox dominee uitvoerig de optocht af te malen, waarin de dieren een iegelijk naar zijnen aard de ark inwriemelden, of als geest van de Heiland 'n brave, oefenende Hegeliaan uit de zelfbeweging des begrips de noodzaaklijkheid te doen beseffen van de unvermittelte Verdauung, waardoor magere lijsters „.... Nach einem nebligen Morgen in Zeit von einigen Stunden ganz fett werden: das ist eine unmittelbare Verwandlung dieser Feuchtigkeit in animalischen Stoff...", en waardoor „... Spargelpflanzen dem Urin einen besonderen Geruch mit (theilen) und zwar schon einige Minuten nach dem Essen..." (Encykl. pagg 624, 627), dat lijkt me 'n geestwaardig bedrijf. Maar ten eerste schijnt de beroepskeus niet vrij te zijn, ginds, en ten tweede zal van de hegeliaansche propaganda de aardigheid gauw afgaan, vooral wanneer je op aarde al zoo goed gelegenheid hebt gehad op te merken, waartoe de vereeniging leidt van kritiekloosheid en de diepe

wensch naar De Waarheid of de behoefte om te aanbidden.

Als daarentegen de leer waar was van sommige spiritisten, dat er 'n gestadige opklimming is, met of zonder reïncarnatie op andere hemellichamen, dan zou de zaak iets anders staan. Lenau zegt (Die Zweifler):

Mir gilt es gleich,
Ob Leben, — Tod — im Schattenreich!
Strahlt jenseits auch ein mildes Licht,
So fehlt gewisz der Donner nicht,
Der, was das Licht in Liebe hegt,
Mit seinem Zorne niederschlägt.
Denn glauben kann ich nimmermehr,
Es habe sich das ganze Heer
Von Qualen, die gebar Natur,
Gelagert auf die Erde nur;
Dass sie von dieser Welt nicht wandern
Mit uns hinüber in die Andern,
Die doch in unsrer Brust voll Wunden
So traute Herberg' stets gefunden. —
Solang diesz Herz auf Erden schlug,
Hab' ich erlebt genug, genug,
Um ein Vergehen, ein Verschwinden —
Ein Loos der Sehnsucht werth zu finden.
Und schlaf' ich einst im Grab so tief,
Und tiefer, denn als Kind ich schlief,
So mag der Tod sich immerhin
Davor als Wächter stellen hin:
Er steht am stillen Grabverliesz,
Ein Engel vor dem Paradies. —
Doch ist es anders mir beschlossen,
Soll drüben neu mein Leben sprossen:
Werd' ich gelassen, ohne Zagen,
Auch meine Ewigkeit ertragen.

Dit is de gunstigste stemming, die ik tegenover het spiritisme, nam. die richting, die men de indische zou kunnen noemen, bereiken kan; en in zooverre is er zeker alle kans, dat ik voor „wetenschappelijke" meening houd, wat niets is dan 'n verstandelijke tegemoetkoming aan m'n wensch. Maar laat vooral iemand niet te gauw denken, dat het bij hem anders is: de als voorbeeld bedoelde royaliteit van zelfbeschuldiging wekt bij sommige menschen de waan, dat het bij hen anders toegaat. Neen. Er is 'n onverschilligheid met geneigdheid naar links, er is ook 'n onverschilligheid met geneigdheid naar rechts: het absoluut zuiver evenwicht, dat theoretisch heel goed te denken is, lijkt me 'n psychische onbestaanbaarheid, en daarmee ook de volkomen onpartijdige beoordeeling.

Natuurlijk kan ik niet nalaten te hopen, dat in mij, terwijl ik over het spiritisme, de feitelijkheid en de verklaringen, zoo denk als ik doe, het intellekt al bizonder vrij staat tegenover al het buitenwetenschappelijke: als ijdelheid en verwaandheid ons niet op de been hielden, zouden we niet meer schrijven. Om me te troosten in de onzekerheid, blijft gelukkig het enorm komische van de gedachte, dat misschien de bestrijders van het spiritisme zullen blijken gelijk te hebben en allerlei dingen, ter verklaring waarvan we de psychologie overhoop halen, wonderlijke psychophysiologische, mediistische vermogens aannemen, en als we ten einde raad zijn, het wereldwezen uitnoodigen 'n handje te helpen, 'n uitstekend geslaagde mystificatie zijn. Maar noch deze, noch de andere mogelijkheid, dat het altijd bedenkelijk beroep op de achter- of ondergrond van de wereld toch vervangen zal moeten worden door 'n spiritistische hypotheze in de een of andere vorm, mag 'n voorloopig oordeel uitsluiten.

Zooals ik in 't begin van dit artikel heb gezegd, is de

mindere voorzichtigheid van Dr. de Jong bij het behandelen van de spiritistische hypotheze misschien schijnbaar en zou iets geheel anders blijken, als hij uitvoeriger was geweest; maar ik geloof het niet. Dit neemt niet weg, dat zijn boek volgens mij tot het beste hoort, wat men over die dingen lezen kan. Een enkele maal heeft hij zich vergist. Hij zegt bijv. (pag. 232), dat „die Autorität van Philosophen wie *Hegel* und *Schopenhauer* uns jedenfalls davon zurückhalten (sollte), die Möglichkeit eines von logischen Schlussfolgerungen unabhängigen Schauens oder Fühlens zukünftiger Ereignisse schlechthin zu leugnen". In philosofie is er maar één autoriteit: de autoriteit van de zegsman, de berichtgever, zoo lang er geen reden is, bedrog of vergissing aan te nemen; als philosofeerenden zelf de physische, chemische, astronomische enz. feiten moesten onderzoeken, zou er geen philosofie bestaan. Diè autoriteit is de voorwaarde, waaronder alleen philosofie mogelijk is. Bedenkelijk lijkt het me al, in physische, chemische enz. theorieën autoriteit te erkennen: in philosofie daarentegen is ze heelemaal uit den booze. — Niet duidelijk is me ook, waarom Dr. de Jong, als hij over de alexandrijnsche philosofen (Plotinus, Proklus) en over hun geloof in geesten spreekt, zoo'n nadruk legt op de groote geleerdheid van die menschen: hangt dit met autoriteit samen? Dr. de Jong lijkt me ondanks z'n beroep op Hegel en Schopenhauer niet iemand, die op gezag van geleerden aanneemt of verwerpt. De vraag is niet, of Plotinus en Proklus veel geleerdheid hadden saamgeperst in hun hoofd — dat een heel geleerd mensch volslagen kritiekloos zijn kan, weten we allemaal —, maar wat voor grond ze hadden, hun gezichtsbeelden voor waarnemingen te houden. Dàt ze bepaalde gezichtsbeelden hadden, kunnen we als feit erkennen op autoriteit van henzelf als zegslui; aan bedrog hoeven we niet te denken, aan vergissing nog min-

der; in de interpretatie van die psychische feiten daarentegen zijn we volkomen vrij. Dr. de Jong nu schijnt hùn interpretatie (: daemonenbezwering, pagg. 96—101) gewichtig te vinden vanwege hun beteekenis als geleerden.

In 't algemeen komt mij voor, dat berichten uit de oudheid niet kunnen dienen tot steun voor de physische feitelijkheid van spiritistische of okkulte dingen. Wij zijn beslist voorzichtiger dan de geleerden vroeger, we experimenteeren met meer kritiek en meer hulpmiddelen: door ons moet de feitelijkheid vastgesteld worden; eerst daarna kunnen bij wijze van historische toegift berichten uit de oudheid worden aangehaald. Aan 't eind van het boek blijkt trouwens, dat Dr. de Jong er ook zoo over denkt of tracht te denken: waarschijnlijk zijn ook die passages van bizondere waardeering voor de in geesten en daemonen geloovende Alexandrijnen kleine reetjes in het mooi en stijlvol geweven gordijn van wetenschappelijk betoog, waardoorheen we 'n overigens zorgvuldig verborgen deel van z'n psychische machinerie in werking zien.

Dr. de Jong heeft goed gedaan, z'n werk in 't duitsch te schrijven: het zou jammer zijn, als de lektuur van 'n dergelijk boek tot ons land beperkt bleef.

Den Haag.

BOEKBESPREKING.

NOGMAALS SCHELTEMA's BOEK.

C. S. Adema van Scheltema. De Grondslagen eener Nieuwe Poëzie. Proeve tot een maatschappelijke kunstleer tegenover het naturalisme en anarchisme, de tachtigers en hun decadenten. W. L. en J. Brusse, 1908, Rotterdam.

Gaarne wil ik eenigen tijd na het verschijnen van Scheltema's boek, nu de eerste opgewaaide stof weer is gaan liggen, enkele opmerkingen daarover maken, welke als komende van een die staat buiten eenige kunstrichting, en die strever is naar 'n aesthetiek, misschien hun nut kunnen hebben.

Niet het boek als geheel wil ik bespreken maar die plaatsen wil ik nagaan, op welke de schrijver zelfstandige aesthetische bepalingen geeft, of waar hij bestaande uitspraken gispt, aldus hem citeerend en volgende op den voet.

Ik wil mij dus inzonderheid bezighouden met het, mag ik zeggen, dogmatisch-aesthetisch gedeelte, dat voorkomt in Hoofdstuk III „Het dialectisch materialisme", met nabeschouwing (2de Boek) en in Hoofdstuk I „De Tendenz," waar de Schrijver het heeft over de frases der zoogenaamde tachtigers (3e Boek).

In het onderdeel van Hoofdstuk III (2e Boek) „De Praktijk van het kenvermogen" — zegt hij in „de Praktijk van het kenvermogen bij het onderscheiden van schoonheid" (of de aesthetiek) op blz. 71 — „het universum *saam te stellen*, niet alleen uit zijn in den tijd opeenvolgende, maar ook uit zijn in de ruimte naast-elkaar-liggende verschijningen, is de *synthetische* methode van het kenvermogen, als orgaan van de ziel om zich de schoonheid bewust te worden."

Dus als ik goed lees: het ordenen, stellen op de rechte plaats van verschijningen is het bewust worden der schoonheid; maar dit is een nuchtere aktie die logisch te werk gaat en die gespeend is van de ontroering, welke het eerste moment van de schoonheid blijft en waarvan alle logica ver is; hetgeen niet wil zeggen dat zij onlogisch is, maar waar de logica niet bij te pas komt.

Verder gaat hij door: „De *mededeeling* van de bewustwording der schoonheid aan anderen noemen wij het *scheppen van kunst.* De muziekkunst (compositie) is beperkt tot de eerste categorie (de tijd), de schilderkunst, beeld- en bouwkunst tot de tweede (de ruimte), de dichtkunst vereenigt beide." —

De muziekkunst is niet beperkt; daar is ze kunst voor. Ze experimenteert met verhoudingen die als noodzakelijk bij ontvangenis den tijd vooronderstellen, *zij* is als kunst niet beperkt *tot* de eerste categorie; haar uiting is daartoe beperkt, doch zij *zelve* niet. De schrijver zegt: „de dichtkunst vereenigt beide," dus tijd en ruimte zijn er in verondersteld, doch we moeten zeggen dat zoowel bij muziek*kunst*, beeldende *kunst* en woord*kunst*, tijd en ruimte zijn opgeheven, omdat ze als kunst, in het opzicht der ontroering, ideëel (ruimteloos) eeuwig (tijdeloos) zijn. [1])

Verder: — „De absolute volmaaktheid van het universum houdt alle bijzondere volmaaktheden en onvolmaaktheden, alle bijzondere schoonheden en leelijkheden in zich."

Wat is 'n absolute volmaaktheid die leelijkheden in zich houdt? We kunnen dit wel begrijpen van de absolute Idee of Begrip, maar niet van „de volmaaktheid"? Evenals in de volgende zinsnede („Zij, d. i. de absolute volmaaktheid, is onuitputtelijk in al haar deelen, of, bijzondere schoonheden hebben deel aan haar onuitputtelijkheid") ligt de onjuistheid in de aanwending van het begrip „volmaaktheid", daar dit begrip niet het wezen, maar een eigenschap beduidt. Stond er: „het absolute" of desnoods „het universum" dan ware de uitspraak juister.

---

1) Men vergelijke hiermede: Tijd en Eeuwigheid (Idee-studies door Dr. J. D. Bierens de Haan. Amsterdam, v. Looy) o.a. bldz. 162 „Wij zeiden dat de moreele, aesthetische of religieuze waarde van eenige handeling of zieletoestand buiten den tijd ligt. — Deze buiten den tijd gelegen waarden zijn geen ledige abstracties, maar positieve werkelijkheid."

Verder: „Het onderscheid tusschen schoon en leelijk herleidt zich tot dat tusschen het algemeene en meer bijzondere." Uit het verband is op te maken, dat „algemeen" hier bedoeld is niet als grond, maar als som van het bijzondere. Zoo moet dus het algemeene als som van de bijzonderen, het leelijke veronderstellen en de volmaaktheid het onvolmaakte, gelijk Sch. ook zegt „Elke leelijkheid is eèn verbijzonderde schoonheid." Acht Sch. de som aller bijzonderen de absolute volmaaktheid, dan kan hij deze als som àller leelijkheden evengoed de absolute onvolmaaktheid of leelijkheid noemen, zooals de Fransche spreuk luidt: le laid c'est le beau. Doch het absolute ligt niet hier. Iets is leelijk in verhouding. En dit in eerste instantie bekeken en geconstateerde kan direkt weer genomen en omgezet worden in schoonheid. In dit opzicht beduidt het realisme een groote verdieping van gedachte bij het klassieke en romantische vergeleken, daar het het schijnbaar leelijke plaatst in eeuwig licht, zoodat het realisme bevroedt een hoogere realiteit. Het heeft de zaak lief om de zaak, niet om den vorm of het geluid maar om zich zelf. Jozel Israëls' „Een Zoon van het oude volk" en Witsens etsen zijn hiervoor bewijzen. Zoo al het realisme terecht in kwade reuk is gebracht, het komt vanwege de bijloopers en decadenten der beweging, die als deurwaarders te werk gingen als om inboedels te beschrijven.

Verder zegt Scheltema: iets wordt alleen schoon door *relatie*. Neen, iets *wordt* niet schoon door relatie, iets *is* schoon en komt door relatie tot 't subject, dat *het* schoone *ziet* en dit schoone is het ware wezen of de ware harmonie of de sprake der Idee of het spreken van God.

In dit verband zouden we kunnen zeggen, alle leelijkheid is zonde, want leelijkheid is in zich niet bestaande; zij is graad van afwijking van het schoone, evenals zonde *in* zich niet bestaat, maar alleen als afwijking van God. Zoo is het leelijke de zonde, en het schoone het zijn bij God, de harmonie die zich in alles spiegelt. Dus is het schoone van iets te zien, een beluistering der harmonie of der sprake Gods, en moet iemand die zich naar God richt *overal* de schoonheid zien, gelijk ook iedere ware theïst, pan—theïst is.

Verder zegt de schrijver: „Zoo is voor de *schoonheid*, de smaak enz. de *bevrediging* de meest algemeene maatstaf. Bevrediging is wat *vrede* (d. i. rust, evenwicht, harmonie enz.) aan de ziel geeft."

Dit is m. i. een groote miskenning van de schoonheids-ondervinding. De bevrediging is juist niet de algemeene maatstaf; en het is een plat sociaal oeconomische schoonheid die in het bevredigen een maatstaf vindt. Want juist in de streving, het zoeken, of beter, in het wachten is het schoone moment vervat.

Daarom zegt Bierens de Haan in „Van de schoonheid in de Natuur" (Idee-Studies): „De schoone dingen bergen *iets anders* dan zij voor het oog vertoonen; en dat andere, in de zichtbare dingen niet zichtbaar en toch aanwezig, niet vindbaar en toch zich aanbiedend; dit andere dat als met tergende tegenwoordigheid er is en zich verbergt — dit is het op welks ontsluiering de aanschouwer wacht; en het voorgevoel van zijn aanwezigheid maakt het onverzadigde uit, dat de aanschouwing der schoonheid kenmerkt. De schoonheidzoeker staat tegenover de schoone dingen als een *wachtende.*"

Dit is zeer waar, hij staat niet tegenover de dingen als een begeerige die bevrediging zoekt, maar ootmoedig als een wachtende. Zoo zal 'n christen of 'n metaphysicus altijd de schoonheid waardeeren niet naarmate van de bevrediging die hij genoot (waar 't accent ligt op het subject), maar als een openbaring of verwerkelijking van God of van de Idee.

Van ieder die het vermag de schoonheid te zien, geldt wat Paulus van zichzelven zegt in Fil. 3:12: „Niet dat ik het alreede gegrepen heb, of alreede volmaakt ben; maar ik jaag er naar, of ik het ook grijpen mocht." — De sociaal-democratie, die zich aanbiedt als de consekwentie eener historisch materialistische inrichting der werkelijkheid, moet dus de dood van alle kunst zijn, omdat ze geen reverentie heeft, noch het mysterie ziet, en zelf zich weet als een bestaanbare en dus eindige harmonie die zich zelf opheft.

Vroomheid is deemoed, is stilstaan voor het aanwezige mysterie. Daarom staat ten onrechte op blz. 82: „dat de komende, zooveel gelukkiger samenleving — geen andere vroomheid zal kennen dan die der schoonheid d. w. z. de schoonheid van het universum of der natuur, of wel de natuurlijke vroomheid." Als de schrijver even te voren genoeglijk aanhaalt „den Herr Gott hat seine Schuldigheit gethan, der Herr Gott kan gehen", dan mag hij het woord vroomheid ook wel laten gaan en beteekent dit woordgebruik een vastzitten in dezelfde conventie als waartegen hij

toornt, of 'n heimwee naar hetgeen hij nu eenmaal meent te hebben weggestuurd.

Later zegt hij (bldz. 90): „Maar dit alles neemt niet weg, wat wij nogmaals met nadruk vaststellen dat er een zeer wezenlijk verschil tusschen elke godsdienst en de sociaal-dem. levensbeschouwing bestaat, en wel dit: „dat de kern van elke godsdienst de ideologie is, de speculatie, het boven-zinnelijke, dat zich richt tot *het gevoel*[1]) en de kern van de soc-dem. juist andersom de empirische, verstandelijke, materieele ontleding is, wijl de ideologie de omhulling vormt". (Niet fraai: de ideologie de omhulling van de verstandelijke ontleding). Doch bovenaan de bldz. lees ik: „— en de soc.-dem. is thans juist de eenige gezonde levensleer, die een meeslepende ideologie kan doen opbloeien". Dus de omhulling (mechanisch), de ideologie, bloeit op (organisch) uit de gezonde levensleer, welke in verstandelijke, materieele (!) ontleding bestaat. Dus de ontleding doet een ideologie opbloeien als omhulling. Wie kan dit verstaan?

De noot zegt: „Wij behoeven hier nauwelijks er op te wijzen dat wij slechts spreken van daadwerkelijkheid van beide: het Christendom zei ook veel materieels, maar in de eerste plaats „uw ziel", — de soc.-dem. zegt ook veel ideeëls, maar in de eerste plaats „uw boterham", waaraan tusschen haakjes toegevoegd is: „zou een sociaal-democraat zich laten kruisigen?".

Nu zullen we hier wel over eens zijn, dat kunst, voortkomend uit het innigste des menschen, dat zich geheel en al geeft of geheel en al vervuld is, voortkomt uit datgene wat de mensch in de éérste plaats bezit, dat is dan bij den christen „de ziel" en bij den soc.-dem. „de boterham". Desniettegenstaande is de door A. v. S. als dweperij gebrandmerkte kunst van Mevr. Roland Holst misschien de eenige redelijke poging om een soc.-dem. letterkunst te maken en we zijn benieuwd naar de kunst van de boterham. Gelukkig echter zijn de menschen beminnelijk inconsequent en hebben wij van den Heer Scheltema ontvangen: de Zwervers Verzen en Eenzame Liedjes. (Zwerven is wel zeer anarchistisch en eenzaamheid wel zeer ongemeenzaam), en vermag hij ook te schrijven meesleepend als op blz. 95.

---

1) Cursiveering van mij. P.

Op blz. 96 wordt onder handen genomen de paradox „l'art pour l'art" en achtereenvolgens worden de schilders Breitner, W. Maris, Th. Maris en Vincent v. Gogh gekwalificeerd als mannen van het l'art pour la photographie, l'art pour l'argent, l'art pour l'artiste, en het l'art c'est moi. 't Is te begrijpen dat hij zich fel tegen deze leuze kant, hij de man van de gemeenschap, ofschoon niet inziend dat ook deze kwalificatie een leus is en niet meer.

Maar de leus „l'art pour l'art" heeft hij niet ten volle begrepen en uitgeput. Wel zegt de schrijver rake dingen tegen overdrijving en blijkt hij dikwijls een nuchter raak-diagnosticus te zijn, maar hij begrijpt niet dat bovengenoemde schilders kunstenaars zijn en hun werk kunst is, niet *door* hun groote eenzijdigheid of *omdat* ze genre's geven, maar **ondanks** hun hyperindividualisme. Want wel heeft Breitners impressionisme het wanhopig vluchtige van onzen tijd, W. Maris het maniac-achtig specialiseeren, Thijs het ongezond ascetische en van Gogh het demonisch waanzinnige, maar *ondanks* deze ontzettend groote gebreken zijn ze kunstenaars, zijn ze ontplooiers en openbaarders of liever aanduiders van het mysterie, ondanks hun averechtsche houding blinkt in hen uit de gratia communis.

Dat Scheltema op blz. 101 de tegenwoordige Hollandsche schilderschool noemt onze achterlijke Hollandsche schildersbende is al zeer eigenaardig. Mij dunkt zoo is zij in Europa, bij de gemeenschap, niet bekend en dit is al zeer particularistisch van hem opgemerkt. Hij smaalt: zij bleven in het land van „de toon"; het was hun om de koetjes en plasjes, om de weitjes en zeetjes te doen. En dan roept hij uit: „En dat was het het nakroost van onze oude Hollandsche school, wie het bijna altijd om de menschen te doen was."

Nu is juist karakteristiek dat het bij de Hollandsche school niet om den mensch te doen was. Zeer instructief voor hem is het stuk von Dr. Bierens de Haan: Tweeërlei Schilderkunst en tweeërlei Menschbegrip (Italiaansche Renaissance en Zeventiende eeuw in Holland) [1]). Deze zegt daar o. a.: „Maar de Germaansche schoonheidszin is niet vooral plastisch, maar vooral toongevoelig". En: „Waar nu de artistieke geest niet plastisch

---

1 Tijdschrift voor Wijsbegeerte, IIe Jaargang, bldz. 101 etc.

is, maar toongevoelig — daar zal (en hierop komt het in deze beschouwing aan) de stof van den kunstenaar niet zijn de mensch om zichzelf, maar veeleer de natuur; want de natuur is de wereld van de toon, en de menschheid heeft daar slechts plaats als onderdeel." En: „Zoo blijkt de Hollandsche schilderkunst der Zeventiende Eeuw te zijn een *uitdrukking der Idee aan de natuur.*" Men vergelijke hierbij ook Taine, Philosophie de l'art I, waar hij van Holland spreekt o. a. bldz. 36 en 37. Deze „toon" dus, die koetjes, die plasjes, weitjes en zeetjes zijn maar geen koetjes en plasjes en weitjes zonder meer! Is niet eveneens uit die oude Hollandsche school, een der karakteristiekste werken het gezicht op Delft van Vermeer, vol „toon" en licht?

Is er overigens wel rede dat de spreuk „l'art pour l'art" den Schrijver zoo verbittert? Is zij het inderdaad wel waard? Deze spreuk is toch wel onschuldig, wanneer ze al niet als stokpaardje gebruikt wordt; zij is 'n paradox die uitdrukt dat de kunst als kunst een waarde heeft in zich zelf.

Wat Schrijver dus voorstelt is een kunst voor de gemeenschap en uit de gemeenschap; maar kunst vooronderstelt compositie en deze gaat toch altijd uit van het individu als mikrokosmos, en in het algemeene ontspringt zij niet; maar zij vangt aan bij persoonlijk accent en inzicht, zonder welke zij een onzijdigheid bezit waarmee ze ophield kunst te zijn. Tot kunst zijn noodig onze aandoeningen, maar deze tot „kunst" gemaakt; dit wil zeggen: ze moeten worden veralgemeenverbijzonderd. Kunst uit de gemeenschap als gemeenschap is onmogelijk, kunst is schepping, en veronderstelt een schepper, dus een genie, één genie die de gemeenschap ontvlammen kan door zijn gloed, maar wiens vuur niet opvlamt uit een brandstapel van door iedereen gezamelde houtjes. Elke kunstvoortbrenger is als zoodanig genie en individueeel. En Weininger [1]) zegt terecht: „das Genie ist nicht übertragbar, es ist nie generell, sondern stets individuell." Gelijk ook Gerhardi uitdrukt [2]): „Das Genie entdeckt neue Pfade, das Talent geht sie; und — dei Masse folgt nach. Das Schöpferische also ist das eigentlichste kennzeichen des Genies." En Geibel zingt:

---

1) Otto Weininger. Geschlecht und Charakter.
2) Dr. K. A. Gerhardi. Das Wesen des Genies.

„Was die Epoche bezitst, das verkündigen hundert Talente;
Aber der Genius bringt ahnend hervor, was ihr fehlt.”

Dit alles neemt niet weg dat Schr. aan het adres van hen die „l' art pour l' art” misbruiken om eigen standje te verdedigen ware dingen zegt.

Dan trekt hij te velde tegen: „Inhoud en vorm zijn één.” Zie vervolgens bldz. 103. „Zij zagen dus het leven en de kunst, zij begrepen dus hunne formules, niet van binnen uit, maar van buiten af, en bedoelden slechts dien éénen vorm: „de uiterlijke”. Wat is toch de vorm anders dan de uiterlijke ? een innerlijke vorm is mij ondenkbaar. Vervolgens: „Was het gewaad schoon, dan was alles schoon”. Wat is dat „alles”? Was het gewaad schoon dan — was het gewaad schoon oftewel we hebben te doen met een schoon gewaad. Is er nu onder dit gewaad niets verborgen, dan is het in waarheid geen schoon gewaad, want het wezen van het gewaad is het karakter aan te geven van, uitdrukking te geven aan den drager. Nu is hier door Sch. het beeld van „gewaad” dubbelzinnig gebruikt, omdat we ons ook een schoon gewaad kunnen denken om een ledepop; doch de term „gewaad” is gebruikt voor uitingswijze der kunst, dus als vormgeving aan een inhoud. Indien in dezen zin de vorm schoon is, is de schoonheid daar òf de vorm is niet schoon, want schoonheid is waarheid; een schoone vorm met leelijken inhoud is niet denkbaar; want als de inhoud leelijk of niets ware, is de vorm niet schoon meer. De grootste zonde immers in de aesthetica is.... rhetorica.

Nu is dit m. i. *de* waarde der tachtigers, dat ze ageerden tegen de rhetoriek, dat ze eerlijkheid wenschten en echtheid. De groote schoonheid, die zij brachten, was hun eerlijkheid; daarom is hun kunstbeweging een revolutionnaire, die vooral als protestante waarde heeft; *daarom* zijn hunne beste producten uit den begintijd; na welken de tachtigers gingen uitspreken wat ze te zeggen hadden, hetgeen meestal in zoeken en twijfel bestond; maar ook dezen spraken ze eerlijk uit. Daarom is het begrijpelijk, dat als Schr. naar eenheid van gedachte en leven in specifieken zin zoekt, hij weinig zal vinden. Maar onjuist is het hieruit te trekken de beschuldiging van een vorm zonder inhoud.

Noem allen dogmatischen inhoud der kunst tendenz, goed, dan is

terecht de tachtiger tendenz door Gorter in de Nieuwe Tijd gekenmerkt als tendenzloos te zijn (of liever te willen zijn).

Maar een mensch kan zonder bepaalden inhoud (of gevonden inhoud) niet leven, hij zoekt en *wil* vinden, zijn twijfel wil rust, zal hij kunnen blijven spreken; want consekwente twijfel is waanzin; zijn zoeken wil het gezochte, om te kunnen zingen; maar 'n voortdurend zoeker is een zonderling, tenzij hij tot het stof wil wederkeeren waaruit hij zoo glorievol is verrezen, — de rhetorica. Daarom is het begrijpelijk dat Sch. nu hij zelf een wereld- en levensbeschouwing meent gevonden te hebben, den twijfel en het zoeken der tachtigers glimlachend aanziet; maar daarom behoeft hij nog niet aan de eerlijkheid van hun twijfel te gaan twijfelen en hun zoeken te verdenken. Wel is de twijfel een overgangstijdperk en abnormaal in zich zelf; wel is het zoeken 'n voorloopigheid die ergens komen moet, maar toch zijn twijfel en zoeken een teeken van leven en dus een agens van kunst.

Maar Scheltema is 'n dogmaticus, die met zijn boterham en materialisme de kunst zou begraven, als hij consekwent dogmaticus wilde zijn, hetgeen wij gelooven noch hopen.

Daarna komt hij tot de zinspreuk „Kunst is Passie".

En 't is ook weer tegen woordmisbruik en misvatten dat hij ware, kloeke dingen zegt; bldz. 108—109 is geestige persiflage.

't Is dikwijls maar al te waar dat we in een tijd van schetswerk leven [1]), zoowel op letterkundig als op schildergebied; men gunt zich geen rust, men wil van den eenen prikkel in den andere, men wil snel gemouvementeerd worden; 't is alles nerveuse jacht en onrust; de tijd staat in het wankelend vraagteeken. Doch de uitspraak „Kunst is Passie" heeft een hoogere waarheid voor alle tijden. In „Kunst is Passie" ligt niet de letterlijke vereenzelving van Kunst en Passie, die de omkeering toelaat: passie is kunst. Van Deijssel zegt toch: Kunst is een passie waarin het leven zijn opperste en innigste leven uit. Want het snelle emotiezoekende van dezen vluchtigen, dwalenden tijd is het innigst leven dezer kunstenaars en als ze dit uiten is in zooverre hun passie — kunst. Het „Kunst is Passie" laat gerust de variant toe „Kunst is herinnering aan Passie", zooals zij reeds

1) Weininger zegt in zijn „Geschlecht und Charakter" zeer scherp: „die Zeit, für welche die Kunst nur ein Schweisstuch ihrer Stimmungen abgibt".

door M. Scharten-Antink is uitgesproken [1]); de treurige verschijnselen van het vluchtig schetsmatige zijn niet gevolg der leus dat kunst passie is. Alle passie, ook de monumentale moet tot kunst *bezinken*, want tijdens de passie als passie is zelfs schetsen (dit als geestesactie genomen) niet mogelijk, al bestond dit ook maar in het geven van een vluggen neerslag. Toch is ook bij de herinnering aan de passie in het kunstscheppen de onrust aanwezig, daar is herinnering, *her*innering voor (wat Sch. ook zegt); wij kunnen hier in tweede instantie van passie spreken.

Het kunstwerk zelf beteekent, zooals ook staat op blz. 114, een rust, welke is, om zoo te zeggen de passie gecristaliseerd; het is een kind uit liefde d. i. door passie en smarten geboren.

De Schrijver zegt zelfs onderaan bldz. 114: Zij allen naderen de schoonheid met de liefde, dat wil immers zeggen de zinnelijkheid. De passie echter is niet alleen zich uitende zinnelijkheid, maar ook de ruischende wind des geestes en alle kunstuiting heeft wel de zinnelijkheid als medium doch niet als bron.

Dus de leus „Kunst is Passie" is naar hare intentie zoo slecht en onzinnig niet.

Ook in Hoofdstuk II (3e Boek) zegt Scheltema heel goede en ware dingen behalve op blz. 127 waar hij op hol slaat; hij zou geheele wetenschappen als „oud vuil" willen opruimen, de juristerij en nota bene, de theologie. Heeft Scheltema hier wel aan... Dante gedacht?

Over misbruik en verkrachting van woorden zegt hij ook goede dingen. Dat v. Looij te veel als schilder schrijft is 'n fout; iedere kunstuiting heeft *haar* eischen; maar toch is zijn proza vruchtbaar voor het aanbrengen van de visie van den schilder.

De niet overdreven neologismen en zelfs particularismen (Sch. zal zeggen dat 'n particularisme uit zichzelf verkeerd is) zijn maar niet zoo bij wijze van spel ontstaan; want vooral het werkwoord maken uit naamwoorden als vlekken, stippen, zwarten, eenzamen, heftigen, somberen is karakteristiek voor het impressionisme, dat bij snelle wisselende ontroering leeft en deze in één streek wil teekenen en beelden.

Niettegenstaande de vele gebreken ben ik blij dit boek ontmoet te hebben; want de schr. is een gezond, eerlijk en warm man; als hij

---

1) Den Gulden Winckel, 4e Jaargang, bldz. 105.

het over Hollands toekomst heeft, dan gaan we mee met zijn warm optimisme en voelen ons sterk en wakker. Daarom alleen is hij een wakkere kerel, omdat hij met gezond enthousiasme zijn medeburgers oproept om meer vertrouwen te hebben in zichzelf en vol energie de hand aan de ploeg te slaan. Scheltema is een goed mensch, hierin ligt alles; hij gaat rond met leuken overmoed en stoffert rond om alles op te knappen, maar hij zelf staat in een poeiering van stof, zoodat hij niet ziet waar hij veegt en bezemt. Zijn theorie is zwak, zijn willen mooi; hij is een groot dualist en merkt het zelf niet; hij is een materialist die de beteekenis van 'n volk afmeet naar z'n *geestelijke* productie! De eenheid bij hem is nog gansch en al zoek. Hij zegt heel wat rake, goede, echte dingen en we vergeven hem dat hij al gesticuleerend 'n hoop mooie dingen omgooit en breekt en dat zijn redeneering vaak niet klopt.

Dit boek is als poging, ja vooral als poging om de aesthetiek in harmonie te zetten met een bewuste levensleer, een merkwaardig en zeer zeker verblijdend teeken in onzen tijd.

Leiden, Lente '09. J. PETRI.

CORRESPONDENTIE.

Theosofie en Hegel.

Door de heeren Mook en van Lunteren is een leerzaam debat begonnen over de samenhang van twee geestesrichtingen, die op dit oogenblik in Nederland om de maatschappelijke belangstelling strijden: „Hegel en de theosofie."

De aanleiding daartoe was een brochure van eerstgenoemde, „Over de Logische Drieëenheid", waarin voor het eerst werd getracht het Hegelsche *vraagstuk* van de Encyclopaedie der Grondbegrippen op te nemen in het geheel der theosofische leeringen. De heer van Lunteren verklaart bij voorbaat deze poging voor onwetenschappelijk en vruchteloos en „gaat zijns weegs."

Het is dus van belang, dat een andere „Hegeling" de draad der gevallen discussie opneemt en met den heer Mook tot eenstemmigheid tracht te komen, zoo niet in de resultaten dan toch in de vraagstelling, om op een meer wetenschappelijke manier redeneering te stellen in plaats van zielige verontwaardiging over de „aanmatiging", en de „wartaal" der theosofie en als het kan de Bollandschool tot inzicht te brengen, dat de studie der Redeleer geen vrijbrief is om zonder kennis van zaken in het openbaar te oordeelen over deze groep van wetenschappen.

Wij zullen trachten uit beider betoog de voornaamste vraagstukken los te schakelen.

1e. **Eeuwige verhoudingen en Ontwikkelingsverhoudingen.**

„Zoo zoekt ook de theosofie naar het historisch ontstaan en vergaan van wereld en mensch (en samenleving!). De deelen der Geheime Leer heeten „Cosmogenesis" en „Anthropo genesis", de filosofie daarentegen denkt de eeuwige verhoudingen" schrijft de heer van Lunteren op pag. 9.

Dit is onjuist. Niet *de* filosofie als geheel, maar dat deel, dat de eeuwige verhoudingen op zich zelf (an sich) denkt, de

z. g. Redeleer past op deze definitie. De leer der werkelijkheid of geestesleer, waarin het Redelijke dààd-werkelijk wordt (of nog moet worden) begrepen als *scheppingskracht*, valt samen met de leer der *ontwikkeling* van mensch, samenleving en heelal. Anthropologie, Sociologie en Kosmologie vormen te zamen de bedoèling van de geestesleer. Het spreekt vanzelf dat geen ontwikkeling kan worden begrepen dan uit een *Oorsprong waaruit*, en *Macht waardoor* en een *Einddoel waartoe* mensch, samenleving en heelal zich ontwikkelen en dat deze *samenstellende beginselen* (kategorieën) op zich zelf genomen tijdeloos zijn en de ziel der feitelijke ontwikkeling vormen, van waaruit alleen de laatste begrepen en stelsel-matig geleid kan worden.

Wil de heer van Lunteren het onderzoek naar de bouw van deze te grond liggende beginselen het „tot gruis denken van het theosofische materiaal" noemen, dan is er geen aanleiding hem deze stijlbloempjes te verbieden, voor de theosofen evenwel heeft deze geestesleer de bedoeling de veelheid der leeringen te overzien en de weg te vinden de feitelijkheid uit te breiden, m. a. w. ze heeft *ordenende* èn *heuristische* waarde. *De geestesleer is dialektisch geordende methodologie der theosofie.* [1])

2e. **Het wezen der dialektisch geordende methodologie.** De heer Mook deed goed uit zijn artikel in de Vrije Mensch de bedoeling nog eens naar voren te brengen, die de bekende stelling: „Hegelarij is geen stelsel maar een methode" in die zin interpreteert, dat hij onderscheid maakt tusschen *Ordening* der geschapen occulte feitelijkheid en de levende *Schepping* daarvan zelf (p. 3).

Ten eerste is de stelling die hij interpreteert onjuist. Hegelarij, in haar bedòeling die nog niet verwerkelijkt is, is het *stelsel der methoden* en de Hegelingen maken dus ten onrechte onderscheiding tusschen beide. *De feitelijkheid heeft haar stelselmatigheid d. w. z. haar samenhang in datgene wat in zijn menschelijke bewustheid d. w. z. bewoording methode wordt*

1) Ook de heer Mook stelt de theosofie als natuurleer (het stelsel der „wiskundige" *toestandsverhoudingen*) en geestesleer nààst de redeleer. Door Hegel is alleen de Redeleer stelsel-matig uitgewerkt. De dialektisch geschoolde theosofen staan voor de historische taak natuurleer (wiskunde) en geestesleer af te werken.

genoemd. Methode is niets anders dan het onder woorden gebrachte bewustzijn van de samenhang der verschijnselen van datgene wat aldus tot methode kan en moet worden doordacht. De methode ordent dus niet alleen de verschijningen, maar stelt in staat ze te scheppen, naarmate ze tot levend *inzicht* is geworden, wanneer men onder inzicht deze methodische bewustheid verstaat.

Zoo is de ordening niet de methode zelf, maar de wèg naar de methode. Het is geen zielloos legkaartspelletje, maar bewust*wording* tot de bewust*heid* der methode. Zoo noemt Marx de maatschappelijke bewustwording, die het socialisme is, de sprong van de noodwendigheid (der onbewustheid) in de vrijheid (der bewuste of stelselmatige feitenschepping) op het maatschappelijk gebied en zoo trachtte Hegel de geschiedenis der samenleving als bewust-wording van de wereldgeest te begrijpen waarvan de bouw „ten slotte" door allen begrepen wordt — tot de geestesleer of methodologie der werkelijkheid in bovenbedoelde zin.

Wanneer men aldus het „occulte" karakter der methode begrijpt als *scheppend inzicht* — een tautologie — valt ten eerste de geestesleer samen met de leer der *groeikrachten*, die alle ontwikkeling leiden in (unto) de èène volmaakt organische werkelijkheid waaraan „wij" ons moeten aanpassen;

wordt ten tweede de theosofie aldus door deze yoga der methodologische bezinning geklaard tot de nu overal gezochte pragmatische wijsbegeerte, die interpreteert om te revolutioneeren en die wil weten om te handelen;

wordt ten derde het misverstand weggenomen of theosofie, „Hegelarij" en empirische wetenschap ook buiten de onwetendheid van hare beoefenaren met elkaar in strijd zijn;

wordt ten slotte de theosofie uit haar afzondering *in het licht van het openbare leven* gebracht — en omgekeerd het laatste onder de ban der theosofie, met welke geleidelijke „opheffing van het esoterisme", „de wederopname" in datgene wat tot methode moet worden begrepen de heer Mook terecht (met Marx) een *nieuw geschieden* doet beginnen, want alleen wie het Laatste weet, waarin „ten slotte" alles opgenomen wordt, kan *stelselmatig* handelen, d. w. z. *scheppen.*

A. J. RESINK.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik (Leipzig, Fritz Eckardt) Band 134, Heft 1.

Arthur Drews, Das Unbewusste in der modernen Psychologie.

L. Kessler-Salem, Symbolische Einfühlung.

Dr. Kurt Geissler, Der Zusammenhalt der Seeleneinheit mit dem Problem der Fortpflanzung, des Todes, der soziologischen Gemeinschaft und des soziologischen Fortschritts.

Dr. Schwartzkopff, Ist die Seele eine Substanz?

Dr. O. Braun, Euckens dramatische Lebensphilosophie.

Band 134, Heft 2.

A. Müller, Ueber die Möglichkeit einer durch psychische Kräfte bewirkten Aenderung der Energieverteilung in einem geschlossenen system.

J. Schubert, Hegels Gottesbegriff.

A. Wenzel, Zur Textkritik von Spinozas Tractatus de Intellectus Emendatione.

R. Kroner, Ueber logische und aesthetische Allgemeingültigkeit.

Band 135, Heft 1.

Kristian B. R. Aars, Pragmatismus und Empirismus.

R. Kroner, Ueber logische und aesth. Allgemeingültigkeit.

W. Kinkel, I Bericht üb. Erscheinungen aus dem Gebiete der Ethik u. Religionsph.

Band 135, Heft 2.

H. Aschkenasy, Voluntaristische Versuche in der Religionspsych.

R. Neuhaus, Humes Lehre von den Prinzipien der Ethik.

M. Jörges, Geschlecht u. Charakter.

R. Kroner, Ueber log. und aesth. Allgemeingültigkeit.

Band 136, Heft 1.

A. Liebert, Der Antropomorphismus der Wissenschaft.
O. Meijerhof, Erkenntnistheorie und Vernunftkritik.
G. Mehlis, Ueber Kants Urteilssystematik.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie (Leipzig, Reisland). Jahrg. 33. Heft 2.

Barth, Alois Riehls Darstellung des philosophischen Kritizismus.
v. Glasenapp, Zur Psychologie des Unendlichkeitsbegriffs.
Cassirer, „Persönliche" und „Sachliche" Polemik.
v. Brockdorff, Synthethische Urteile als Einheit von Abhängigen.
Wagner, Die Auffassung des Organischen im Darwinismus und Lamarckismus.
Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Heft 3.

Kuntze, Die Elektronentheorie der Brüder Hermann und Robert Grasmann.
Rohland, Ueber einige Beziehungen zwisschen Naturwissenschaft und Naturphilosophie.
Müller-Freienfels, Zur Analyse der schöpferischen Phantasie.
G. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Archiv für Philosophie. I Abteilung (Berlin, Reimer).

Band 22, Heft 2.

Gilbert, Aristoteles Urteile über die pythagoreische Lehre.
Horten, Die Entwickelungslinie der Philosophie im Kulturbereiche des Islam.
Seibt, Ein entschiedener Verfechter des Indeterminismus (W. King).
Burckhardt, Herder und Kant, Philosophieren und Philosophie.
Schultz, Die Kosmologie des Rauchopfers nach Heraklits Tr. 67.
Dupéel, Aristote et le traité des catégories.
Eberz, Die Tendenzen der platonischen Dialoge Theaitetos, Sophistes, Politikos.

Heft 3.

Tumarkin, Kants Lehre vom Ding an sich

Fischer, Die Hegelsche Logik und der Goethesche Faust, eine vergleichende Studie.

Jansen, Schopenhauers Auffassung des Verhältnisses der mathemat. Begründung zur logischen.

Richter, Worin weicht Thomas bei der Darstellung und Beurtheilung Spinoza's von Herbart ab?

Baeumker, Primäre und sekundäre Qualitäten.

Heft 4.

Goedeckemeijer, Die Reihenfolge der Platonischen Schriften.

Eberz, Die Tendenzen der platonischen Dialoge Theaitetos, Sophistes, Politikos.

Bokownew, Der νοῦς παθητικός bei Aristoteles.

Romundt, Kants Kr. d. r. Vern. und die Gesch. der Philosophie, etc.

Abteilung II. Band 15. Heft 2.

Hahn und Neurath, Zum Dualismus in der Logik.

Vowinckel, Zum Problem der Persönlichkeit.

Seligmann, Kausalität.

Couturat, Expérience de double traduction en langue internationale.

Rawitz, Ueber Raum und Zeit.

Wendel, System. Philosophie und Einzelforschung.

Fleischmann, Ueber die objektive Existenz der psychischen Energie.

Kantstudiën. (Berlin, Reuter & Reichard).

Band 14, Heft I.

Adickes, Friedrich Paulsen.

Lorenz, Das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant.

v. Schubert-Soldern, Die Grundfragen der Aesthetik unter kritischer Zugrundelegung von Kants Kritik d. Urteilskr.

Curtis, Das erste Auftauchen der Kantischen Philosophie in Amerika.

Bauch, Zwei Gedenkschriften zu D. Fr. Strauss' hundertstem Geburtstage.

Bubnoff, Der dritte internationale Kongress für Philosophie.
Buchenau, Neuere pädagogische Literatur.
Dwelshauvers, La synthèse mentale.
Lapschin, Denkgesetze und Erkenntnisformen.

Heft 2 und 3.

Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie.
Höfler, Ewalds kritische Untersuchungen zu Kant und Avenarius.
Wüst, Zu Theodor Lipps' Neuausgabe s. deutschen Bearbeitung von Humes Treatise of hum. nature.

Revue de Métaphysique et de Morale (Paris Arnaud Colin) 1909 Janvier.

Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Sécrétan.
F. Rauh, L'expérience morale.
Ch. Andler, Le premier système de Nietzsche, ou philosophie de l'illlusion.
H. Micault, Sur de récents travaux de philosophie physique d'Abel Rey.
L. Dugas, Psychologie et pédagogie on science et art.
J. Delvolvé, Conditions d'une doctrine morale éducative.

1909 Mars.

J. Tannery, Pour la science livresque.
M. Calderoni, Formes et critères de responsabilité.
L. Weber, La morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral,
A. Reymond, Note sur le théorème d'existence des nombres entiers et sur la définition logistique du zéro.
G. Sorel, La religion d'aujourd'hui.
L. Couturat, Expérience de double traduction en langue internationale.
J. Delvolvé, Conditions d'une doctrine morale éducative.

1909 Mai.

L. Brunschvig, Une phase du développement de la pensée mathématique.
E. Goblot, Sur le syllogisme de la première figure.

Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Sécretan.
R. Bertheloth, Sur le pragmatisme de Nietzsche.
G. Sorel, La religion d'aujourd'hui.
J. Delvolvé, Conditions d'une doctrine morale éducative.

1909 Juillet.

H. Poincaré, La logique de l'Infini.
L. Dauriac, Les sources néocriticistes de la dialectique synthétique.
Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan.
A. Rey, Identité et Réalité (E. Meyerson).
H. de Monnier, A propos d'Auguste Sabatier.
G. Aillet, La démocratie et la loi d'après deux ouvrages récents.

1909 Septembre.

L. Levy Bruhl, L'orientation de la pensée philosophique de David Hume.
Henri Dufumier, Les théories logico-métaphysiques de M. M. B. Russel et G. E. Morris.
René Berthelot, Sur le pragmatisme de Nietzsche.
H. Nerero, Les études de M. Delacroix sur le mysticisme.

Revue Néo-Scolastique (Louvain, Institut supérieur de philosophie) 16e Année No. 1.

P. Richard, La causalité instrumentale, physique, morale, intentionelle.
P. Hadelin Hoffmans, La sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après Roger Bacon.
S. Deploige, Délimination du conflit entre la Morale et la Sociologie.
Mélanges et documents. La Didactique d'Otto Willmann (F. de Hovre). — La revanche et l'intellectualisme (M. de Wulf). — Le mouvement néo-thomiste (L. Noël).

16e Année No. 2.

M. S. Gilles, O.P. Le tempérament moral d'après Aristote.
Clodius Piat, Les Sanctions.
M. de Wulf, L'histoire de l'esthétique et ses grandes orientations.

Mélanges et Documents: La causalité instrumentale (R. P. Hugon). — Réponse au R. P. Hugon (P. Richard). — Un chapitre de la „Vie de Saint Thomas" (P. de Groot) Le Mouvement néo-thomiste (L. Noël).

16e Année, No. 3.

Clodius Piat, Les Sanctions.
P. Hadelin Hoffmans, Roger Bacon. L'intuition mystique de la science.
C. Alibert, Pour lire en psychologue la vie des Saints.
Mélanges et Documents: Les croyances religieuses et les sciences de la nature (J. Halleux). — Les „Sententiae" de Gandulphe de Bologne et les „Libri Sententiarum" de Pierre Lombard (J. de Gheleinck).

Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris, Alcan).

34e Année, No. 4.

Milhaud, La pensée mathématique: Son rôle dans l'histoire des idées.
Benrubi, La philosophie de R. Eucken.
Ribot, La conscience affective.
Palante, La sociologie de G. Simmel.

34e Année, No. 5.

Baldwin, La mémoire affective et l'art.
Rey, Vers le positivisme absolu.
Lalo, Beauté naturelle et beauté artificielle.
Fouillée, La retour éternelle: Nietzsche et Lange.
Duprat, Sur la durée des faits psychiques.

34e Annèe, No. 6.

Lalande, La logique expérimentale de J. M. Baldwin.
D'Oliveira, La philosophie neerlandaise (1er article).
Saint-Paul, Les bases psychologiques de l'éducation oratoire.
Paulhan, Antipragmatisme et hyperpragmatisme.
Dwelshauwers, Activité mentale et Synthèse.

34e Année, No. 7.

Sollier, Le voluntarisme.

Piéron, Du role de la mémoire dans les rythmes biologiques.
Sageret, Le point scientifique.

34e Année, No. 8.

Philippe, Pour et contre la psychophysique.
Brugeilles, L'idéalisme social.
Ribot, Sur la nature du plaisir.
Paulhan, La synthése psychique et la finalité.

Revue de Philosophie (Paris, Chevalier et Rivière).

9e Année, No. 4.

Farges, L'union du sujet et de l'objet dans la perception des sens externes.
Briot, Les origines de la vie au point de vue scientifique.
Dumosnil, C. C. Charaux.
Duhem, Le mouvement absolu et le mouvement relatif.

9e Année, No. 5.

Duhem, Le mouvement absolu et le mouvement relatif.
Gossard, De la réalité divine à la formule humaine.
Farges, L'union du sujet et de l' objet dans la perception des sens externes.
Baelen, Le mécanisme moniste de Taine.

9e Année, No. 6.

Baron, La théorie de la connaissance dans le pragmatisme.
Baudin, La méthode psychologique de W. James.
Charles, La philosophie de M. Rudolphe Eucken.
Michelet, Revue critique de morale.

9e Année, No. 7.

Blanche, La Notion de vérité dans le pragmatisme.
De Vorges, De Kant à Saint Thomas.
Sortais, Nature der Syllogisme inductif.
Wessels, Liberté et les phénomènes d'automatisme.
Baelen, Le mécanisme moniste de Taine.

Mind (London, Williams and Norgate).

New Series, Nr. 70.

Schiller, Solipsism.

Baillie, Professor Laurie's Natural Realism.
Loveday, On certain objections to Psychology.
Macmillan, Reflective Judgment.

New Series, No. 71.

Bradley, On truce and coherence.
Taggart, The relation of time and Eternity.
Whately, The higher immediacy.
Murray, Pragmatic realism.
Wodehouse, Knowledge as presentation.

Rivista di Filosofia Neo-scolastica (Firenze, Libreria editrice Fiorentina) Anno I, No. 2.

Comunicazioni della Redazione.
Noël, La filosofia a Lovanio.
Masnova, Una questione di Ontologia.
Gemelli, La teoria somatica dell' emozione.
Canella, Certezza e verità.
Gemelli, Il movimento neo-tomista.

ONTVANGEN BOEKEN.

Julius de Boer, Groote Denkers, Tweede Serie, No. 2. Socrates. Baarn, Hollandia-Drukkerij.

W. J. Aalders, Schleiermacher's Reden über die Religion als proeve van apologie. Academisch Proefschrift. Leiden Boekh. en Drukkerij voorheen E. J. Brill.

Dr. J. A. Rust, Samuel Taylor Coleridge en zijne intuïties op het gebied van wijsbegeerte, ethiek en godsdienst. Utrecht, Oosthoek.

P. J. Grootegast, Goed en Kwaad. de Bilt, van Bodegraven.

H. M. Bernelot Moens, Aan Hen, die willen denken. Amsterdam, Uitgevers-vennootschap Erven Martin G. Cohen.

